COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

VOLUMEN II/2

El libre arbitrio y el pecado

TOMÁS DE AQUINO

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA



Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-5549-4

Diseño y composición digital: Coffee Design (Dublín, Irlanda)

EUNSA Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54 - E-mail: info@eunsa.es

Índice

Presentación: El bien y el mal en el orden ontológico de los opuestos

Juan Cruz Cruz

Santo Tomás sigue desarrollando en su *Comentario* a esta segunda parte del libro II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (ca. 1090-1160) el capital patrístico y teológico contenido en ellas. La primera parte, que llevaba por título *La producción de las criaturas* (d1-d20) trató de la creación, de los ángeles y del hombre. Esta segunda parte, *La introducción del pecado en el mundo* (d21-d44), trata del libre arbitrio y del pecado.

El presente volumen ofrece interesantes aspectos sistemáticos concernientes a las centrales doctrinas sobre el *mal*. De la abundante materia tratada aquí cabe destacar dos temas: uno de contenido *metafísico*, el bien y el mal en los seres (d34); otro de contenido *moral*, la malicia y la bondad de los actos humanos (d40). En realidad, aquél es el fundamento de éste. Los resultados de este tratamiento se despliegan luego con uniformidad a lo largo de todas las obras del Aquinate.

1. El bien y el mal en el orden natural

1. Respecto a la tesis metafísica del mal, debe recordarse que a mitad del siglo XII estaba muy extendida en Francia la doctrina neomaniquea -el bien y el mal como principios absolutos del mundo- propia de los *albigenses*, conocidos en Alemania e Italia como *cátaros*. Su doctrina enseñaba que la creación no era obra de un único Dios, sino de dos seres: uno bueno y otro malo. La vida presente sería entonces una batalla entre las tinieblas y la luz. Precisamente la Orden Dominicana fue fundada en 1215 por Domingo de Guzmán no sólo para comprender y fundamentar las creencias cristianas, sino para luchar, entre otros objetivos, contra la herejía de los cátaros. En 1252 sería asesinado por un cátaro uno de los dominicos de la segunda generación, Pedro de Verona, el cual fue canonizado al año siguiente con el nombre de San Pedro Mártir. El Aquinate construye frente a sus contemporáneos cátaros, una visión antidualista de la creación que es una superación de dos principios, el bien y el mal, en el origen.

En realidad, la crítica de Santo Tomás al dualismo va más allá de las tendencias de su propia época. Para él, el mal presupone el bien y no es una causa positiva, sino una privación de bien; las mismas cosas que en el universo parecen contrarias tienen la misma causa primera, de modo que incluso lo privativo contribuye a la armonía del todo. Ahora bien, en el *Comentario a las Sentencias* (1254-56) el joven Tomás no estudia propiamente la relación del bien con el mal en el contexto de la creación (tratada en *In II Sent* d1), sino más adelante a propósito del pecado (estudiada en *In II Sent* d34). Y ahí dice que siendo el mal una privación, y no una entidad, no es preciso poner una segunda causa, un principio malvado de creación.

Teniendo el problema cátaro del mal ese marco de referencia que es la creación, se comprende que en la *Suma Teológica* (1267-73) el Aquinate inserte, inmediatamente después de las cuestiones sobre la creación, las referentes al origen del mal (*STh* I q44-q49).

Sólo algunos pocos autores anteriores, también dominicos -como Felipe el Canciller, Pedro de Verona y Moneta de Cremona- unieron directamente en sus escritos las discusiones sobre el bien y el mal con la creación. No lo hace, en cambio, el maestro del Aquinate, San Alberto, en su obra *Summa de creaturis.* Felipe el Canciller, decidido combatiente contra los cátaros, expone en su *Summa de bono* (1228), y antes de tratar los tipos de criaturas, la dependencia que el mal tiene del bien, así como el origen del mal. Pedro de Verona (o San Pedro Mártir) hace un parecido tratamiento en el libro que se le atribuye como *Summa contra haereticos* (1235). Moneta de Cremona se comporta de igual manera en su libro *Summa de catharis et pauperibus* (1250). Estos son antecedentes que ofrecen la base necesaria para reconstruir y justificar el hecho de que el Aquinate estudie en la *Suma Teológica* la naturaleza y el origen del mal junto a la creación y antes de investigar allí la serie de las criaturas, a diferencia de lo que hace aquí, en las *Sentencias*.

Este cambio de lugar no tiene una significación sistemática relevante, pues responde más bien a la vocación y al mensaje de su Orden Dominicana, empeñada en una lucha doctrinal contra los cátaros. Porque desde una perspectiva sistemática podría el tema del mal haber tenido otro lugar lógico de tratamiento -como en el caso de las *Sentencias*-. De hecho, tradicionalmente los comentaristas de las *Sentencias* habían separado bastante ambos temas -la creación y el origen del mal- reservando para ello los correspondientes comentarios a la distinción 1 y 34 del libro de II de las *Sentencias*. No había sido una práctica doctrinal común investigar el origen del mal cuando se trataban aspectos generales de la creación. Tales temas sobre el mal se reservaban al estudio de la caída original que es lo que hace en este *Comentario* Santo Tomás.

2. Dentro de la tradición occidental, fue San Agustín el que sacó plenamente a la luz la definición del mal como privación: "Alejándome de la verdad, yo pensaba que iba a su encuentro: porque no sabía que el mal no es sino la privación de un bien, y que tiende hacia lo que no es de ninguna manera" (*Conf.*, III, c. 7, n. 12). Para san Agustín, el mal no es una sustancia: de ahí su fuerte combate contra la doctrina maniquea de las dos sustancias.

También para Santo Tomás de Aquino es el mal una privación. En sentido amplio, privación es toda carencia de un bien. En sentido estricto, la privación se opone a la negación o simple ausencia: es negación de un bien debido (*In II Sent* d34 q1 a2). No tener vista es en el árbol una simple negación o simple ausencia, pero en el hombre es una privación, un mal. El mal es, en sentido absoluto, una privación que no es buena en ningún sentido, ni para ningún sujeto; el mal es, en sentido relativo, una entidad que lleva consigo la privación de algún bien (una pierna más larga que otra) o que es un mal para algún sujeto distinto de aquél en que se halla (la voracidad del lobo es buena para él, pero mala para la oveja). El *mal físico* es una privación de cualquier bien en los seres que carecen de razón, o en el hombre considerado independiente de sus relaciones al orden moral; el *mal moral* es una privación del orden debido en la voluntad libre y en su acción correspondiente respecto a las normas del orden moral.

3. De acuerdo con este planteamiento, el Aquinate establece las siguientes tesis acerca del mal físico, entendido como privación:

a) *El mal se opone al bien no con una oposición contradictoria, sino privativa*.- La oposición contradictoria se da entre el ente y su negación pura y simple. Al no consistir el mal en la pura negación de bien, la carencia simplemente negativa no es en sí un mal. En la privación se da una afirmación definida. En el ciego hay una falta, pues no se realiza normalmente una ley de su esencia, ni se cumple la exigencia de su naturaleza. El no-vidente (por ejemplo, el árbol) carece de ojos; el ciego, en cambio, tiene ojos que no ven. Dado que el bien es todo aquello que es apetecible, siendo así que todas las cosas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha de afirmar que el ser y la perfección de cada

una de ellas tiene la índole del bien. Por tanto, el mal no significa algún ser o alguna forma o naturaleza y sólo designa alguna carencia de bien. Todo ser, en cuanto tal, es bueno; de manera que la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una misma cosa (*In II Sent* d34 q1 a2).

b) *El mal es una negación parcial*.- La negación total suprime el ser del ente, mientras que la parcial permite al ente subsistir en su ser, aunque niegue algo de él. Si el mal fuera una negación total, desaparecería el ente en la nada y no se daría ni mal físico ni mal moral. Pero es obvio que se da el mal; entonces tiene que consistir en una negación parcial. Sin suprimir al ente mismo, niega una determinada perfección suya.

c) *El mal es una negación de contenidos accidentales*.- La perfección que se suprime en un ente puede ser constitutiva (perfección sustancial) o consecutiva (que presupone o determina ulteriormente al ser sustancial: perfección accidental). Si se suprime algo constitutivo, el ente desaparece sustancialmente; sería otra cosa. No habría un mal, sino algo más radical: una pérdida del ser. Dado que el mal se da adherido al ente, sin suprimir su esencia, entonces consiste en la negación del contenido accidental del ser (*In II Sent* d34 q1 a1).

d) *El mal es una negación de contenidos exigidos teleológicamente*.- El ente se realiza accidentalmente conforme a la estructura de la propia esencia. Hay contenidos accidentales de ser que no se dan consectariamente con la esencia del ente, pero que son exigidos por su tendencia finalística a la autorrealización conforme a su esencia. Si no se ponen tales contenidos, el ente seguirá siendo, pero no será lo que *debe ser* y lo que él mismo *tiende a ser* conforme a su esencia. Tales contenidos no son indiferentes a la esencia, sino que se tiende a ellos para perfeccionar la esencia. Son exigidos finalísticamente, son perfecciones debidas. La carencia o privación de ellas es un mal. El mal no es una positividad, sino una negatividad: el no ser de una perfección accidental, finalísticamente exigida (*In II Sent* d34 q1 a4).

e) *El mal no tiene una realidad sustancial, sino accidental*.- "Está en el bien como en su sujeto" (*In II Sent* d34 q1 a4). Es un ser accidental que reside en las sustancias finitas como su propio sujeto de inhesión. Su realidad, como la de todo accidente, es la misma de la sustancia en que reside. Por tanto, el mal se da en todos los ámbitos de entidad posibles: en el orden racional, como falsedad; en el orden real, como mal propiamente dicho; en el orden moral, como pecado; en el orden estético, como fealdad. Si su existencia es inherente, adjetiva y relativa, jamás se puede presentar con existencia absoluta, como desligada del ente en el que se encarna. La privación no se puede entender sino como existente en un sujeto o entidad positiva y, por tanto, como existencia en el bien. Lo que no es bien, tampoco es ser, es la nada; y a la nada, nada se debe, nada exige. Que haya mal se debe a que una cosa decae de su bondad.

f) *El mal no tiene subsistencia ni materia propia*.- No es un ser con forma

sustancial. Siendo forma de otro ser no tiene subsistencia; y siendo forma accidental no tiene materia propia. El mal no convierte al ente finito en una *realidad diversa*, sino que la hace *ser de otro modo*. El mal es maduración imperfectiva en la triple línea del modo (inmoderación), de la forma (deformidad) y del orden (desorden). El mal es un modo imperfectivo del ente finito. Más que un *ser*, es un *tener* imperfectivo de un sujeto. Si el bien es un don, el mal es una deuda (*In II Sent* d34 q1 a3 ad4).

g) *El mal no es ni inexistente ni impotente*.- Aunque es privación, existe. Es una positividad al revés; por tanto sus daños pueden ser desastrosos e inmensos, tanto en el orden del ser, como en del del obrar. El mal existe en el orden del ser: no es la simple ausencia de vista la que constituye la ceguera, sino la ausencia de vista allí *donde debiera estar*, donde es postulada y requerida. El mal es una presencia de terrible acción. La profundidad del mal se mide siempre según el valor del ser que destruye. En el orden del obrar, el mal se presenta como un acto de acción o de omisión (por ejemplo, donde una vida puede salvarse). Pero si la privación no obra, ¿cómo entonces el mal es terriblemente activo y no cesa de corromper el bien?, ¿no será una realidad positiva? El mal puede corromper el bien *a la manera de* una causa formal, es decir, sin obrar, simplemente estando: se instala en el bien y toma el lugar de una forma, cualidad o perfección que destruye.

h) *El origen del mal no es un principio malo*.- Si así fuera, éste sería pura nada. Pero si el mal no es una realidad positiva, entonces no exige una causa positiva para su realización (*In II Sent* d34 q1 a3). Es una modalidad privativa que se adhiere a la cosa o acción buena. El mal no puede tener otra causa que el bien. Si el ser y la bondad se identifican, entonces no puede existir algo esencialmente malo, pues, en la medida en que existe, es bueno. El mal no existe sino en el bien como en su sujeto. La privación es contraria a su sujeto y exige una cosa extraña a éste; pero como lo que no es no puede obrar y todo lo que existe es bueno, entonces la causa del mal ha de ser necesariamente un bien, un bien distinto del sujeto en que inmediatamente se encuentra dicha privación, por ejemplo, el bacilo (un bien) de la tuberculosis (un mal). El mal tiene al bien como "causa material": el bien es el sujeto del mal. Dicho de otro modo, en sentido estricto, el mal no tiene "causa formal", ya que es precisamente una privación de forma. Tampoco tiene "causa final", sino que es más bien una privación de orden al fin debido, y por eso descarta la razón de útil o de ordenado al fin, que tiene también carácter de bien. Por último, el mal tiene "causa eficiente", pero no directa, sino indirectamente (*In II Sent* d34 q1 a3 ad3).

i) *El mal no tiene causa eficiente, sino "deficiente"*.- El mal no es en sí un ser, ni un efecto, sino defecto o falta de ser. Por eso, Dios no puede directamente causar el mal; su causalidad no tiene deficiencia. Con respecto al *mal físico* se puede reducir a Dios, puesto que Él es quien crea perfectamente causas defectibles que pueden fallar; pero esto ya está previsto por Él para la armonía y variedad del universo: Dios no *causa*, ni *quiere* el mal físico de pena, sino que lo *permite*; Dios no se complace con los males de la

naturaleza, ni con los que afligen al hombre: Él crea siempre positivamente un bien. Respecto del *mal moral* o de culpa (pecado), Dios no es en absoluto causa, ni directa, ni indirectamente: proviene de la voluntad libre del hombre. El mal moral es una ofensa a Dios y no admite compensación alguna que lo justifique. Al sustentar Dios a las causas defectibles en la producción de cualquier clase de males, de ningún modo obra defectiblemente: todo lo defectuoso procede de la causa defectible. Dios causa cuanto hay de positivo en la acción del mal moral, pero el desorden proviene de la causa libre y deficiente. La criatura tiene la primera iniciativa de la acción inmoral, por detener el curso de la moción divina hacia el bien (*In II Sent* d34 q1 a3 ad2).

j) *El sentido del mal se compagina con el hecho de que este mundo no es el mejor de los posibles*.- Los filósofos que han sostenido que este mundo es el mejor de todos los posibles razonan diciendo que, si fuese de otro modo, Dios no habría tenido una «razón suficiente» para crear el mundo: Dios no elige simplemente lo bueno, sino lo mejor. Mas para Santo Tomás, Dios no está obligado a elegir necesariamente el mejor de los mundos posibles, entre otras cosas porque ese concepto es contradictorio: entre todos los mundos buenos posibles Dios es libre de elegir el que quiera, y en él resplandecerá su sabiduría.

2. El bien y el mal en el orden moral

1. A propósito del sentido moral del mal, la doctrina del Aquinate manifiesta una novedad respecto a lo explicado por otros autores anteriores, como Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, San Alberto e incluso San Buenaventura, concretamente en dos puntos: 1º. Distingue el doble orden de los actos humanos, a saber, el psicológico y el moral, y expone el orden moral tanto en un sentido *genérico* -haciendo abstracción del hecho de que el acto sea interior o exterior-, como en un sentido *específico*, a saber, subrayando el acto interior y el acto exterior; quedando así definitivamente superada la posición de los teólogos anteriores que sólo enfocaban el acto exterior en cuanto pecaminoso. 2º. Subraya el motivo de la diferencia específica o esencial de la "bondad, malicia e indiferencia" que, tanto en el acto interno como en el externo, convienen en este género moral (*In II Sent* d40-d42).

2. Es preciso indicar, en primer lugar, que como el mal moral surge de la actividad humana, no es otra cosa que el acto mismo humano en tanto que se relaciona de manera deforme con la regla moral, con la ley natural. Dicho de otro modo, esa relación es el mismo acto humano que está connotando o fundando una deformidad respecto a la regla moral. Por lo tanto, el mal moral, en su índole *formal*, es el acto humano en tanto que funda una "privación de conformidad" con la regla moral; pero en su aspecto *material* es el mismo acto considerado absolutamente en su propia entidad. Si el mal moral surge por acción, consiste entonces en algo *positivo*, en un acto humano que connota o funda una privación. Pero si el mal moral surge por omisión, consiste en una mera *privación* del acto humano, por cuanto la voluntad libremente se priva del acto, ese acto que debería haber sido puesto en conformidad con la regla moral y hecho bajo circunstancias concretas.

Con San Alberto y San Buenaventura acepta Santo Tomás en el acto humano la distinción entre el orden físico o psicológico y el orden moral. En el orden psicológico o natural el acto se divide en dos miembros solamente: "bueno y malo", entre los cuales no hay medio alguno, o sea el acto indiferente. Y ello porque el bien y el mal se oponen en este orden de manera *privativa*, siendo así que entre los opuestos privativamente no hay un medio. Además, la bondad y la malicia no son diferencias esenciales y específicas de tal acto, sino accidentales. Pero en el orden moral las cosas ocurren de otro modo, pues en este ámbito el acto humano o deliberado se divide en "bueno, malo e indiferente".

El Aquinate trata de responder a una cuestión heredada de la tradición sentenciaria: ¿existen actos moralmente indiferentes, o sea, actos que muestren carencia de conformidad o de no conformidad con la regla moral -pues en ello consiste la indiferencia-? El gran medievalista Odon Lottin (*Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, 3 vols., Louvain, 1949), estudió este punto minuciosamente; y sus conclusiones fueron aceptadas por la crítica más exigente; incluso el gran conocedor de Santo Tomás, Santiago Ramírez (*Opera omnia*, t. IV, *De actibus humanis*, C.S.I.C., Madrid, 1972, pp.

527-542), recogió los aspectos más sobresalientes de esas conclusiones. Bajo la autoridad de estos investigadores, me cumple resaltar aquí los principales resultados.

Para Santo Tomás, la moralidad *primera* y específica del acto humano viene, en primer lugar, del *objeto* moral, dado que todo acto se especifica por su objeto. Ese acto se relaciona con el objeto conocido intelectualmente como conforme o no conforme con la regla moral; y sólo cuando el objeto no es conocido como conforme o no conforme con la regla moral, tampoco es connotado por el acto humano como objeto moral, ni de él surge una especificación moral. En cambio, la moralidad *secundaria* del acto humano viene de las circunstancias y del fin, que son el objeto moral revestido de sus condiciones concretas.

Pero contra San Buenaventura, el Aquinate no admite el acto indiferente concreto; y ello no solamente en el orden moral teológico, como sostenía San Alberto, sino también en el filosófico. No puede haber ningún acto individual oriundo de una voluntad deliberada que no sea bueno o malo, no sólo en su aspecto teológico, sino también en su aspecto moral filosófico (*In II Sent* d41 a5). De suerte que sólo se puede hablar de actos indiferentes cuando solamente son actos del hombre o indeliberados, los que se siguen de un estímulo súbito, como el frotarse la barba y cosas semejantes (*In II Sent* d41 a5). Estos actos están fuera del género moral.

Él sostiene que si el acto humano es considerado en su dimensión específica -desde el objeto- puede ser indiferente moralmente, pero no lo es en su dimensión concreta o individual -revestido de todas las circunstancias-. Y ello porque hay para el acto humano objetos que son de suyo indiferentes -que ni son conformes ni no conformes con la regla moral-, como pasear, comer, hablar, etc. Pero si el acto humano es tomado en concreto, individualmente -rodeado de todas sus circunstancias-, no puede ser indiferente moralmente; y eso por el hecho de que todo acto humano concreto se ordena a un *fin* último: esa ordenación a un fin último es una "circunstancia" que se halla en todo acto humano. Por ese motivo, en su aspecto concreto no puede haber un acto "moralmente indiferente", o sea, indiferente respecto a la regla moral, la cual es una ordenación al fin último. Si el fin que el sujeto agente se propone como último es su verdadero fin último, entonces será conforme con la ley, y por tanto moralmente bueno; pero si el fin del agente no es verdaderamente su fin último, el acto será moralmente malo. Así, el que pasea para relajarse de sus tensiones psicológicas, obra bien moralmente, pues actúa por un fin pretendido por la naturaleza misma, o sea, por el verdadero fin último; y el que come sólo por placer, no se propone un fin último conveniente, y obra moralmente mal. Mediante este doctrina (*In II Sent* d40 a5) se explica que el ejercicio de la medicina o de la política, por ejemplo, no sea independiente de la regla moral, aunque la medicina o la política tengan en sí reglas y leyes propias; pero estas no deben ejercerse sin ordenarse al fin último. La misma doctrina se encuentra después en otras obras del Aquinate (*STh* I-II q18 a9; *De malo* q2 a5).

Esto significa que, en sentido estricto, el género de *oposición* entre el bien y el mal *moral* no es ya la *privación*, como decían San Alberto y San Buenaventura -porque entonces no se daría un término medio, ni un acto indiferente-, sino la oposición *contraria,* la cual admite un medio, o sea, la indiferencia. Y como los contrariamente opuestos están en el mismo género, la verdadera moralidad es un género respecto a la bondad y la malicia (*In II Sent* d34 q1 a2). Dicho de otra manera, en ambos órdenes de bienes y males hay distinto género de oposición. Aristóteles había distinguido cuatro géneros de oposición: la relativa, la privativa, la contraria y la contradictoria. Pues bien, para Santo Tomás, en el orden físico el bien y el mal se oponen de modo *privativo*, mientras que en el orden moral se oponen de modo *contrario*. Y cuando se dice que el bien y el mal son en el orden físico diferencias esenciales al igual que en el orden moral, es necesario tener en cuenta los dos géneros de oposición indicados. Recuérdese que para San Alberto y para San Buenaventura -y luego para Duns Scoto- había en ambos órdenes, el físico y el moral, una oposición *privativa*, y por este motivo negaban la diferencia esencial del bien y del mal entre ambos órdenes. Santo Tomás enseña que, en el ámbito moral, el bien y el mal -a saber, la virtud y el vicio- se oponen de *modo contrario*.

3. Ya en el *Comentario a las Sentencias* pasa Santo Tomás de un género de oposición al otro, diciendo que en el orden moral estos géneros de oposición no son irreductibles. Pues, de un parte, el bien y el mal son diferencias esenciales y específicas del acto humano, porque se oponen de modo *contrario* e indican algo positivo (*In II Sent* d34 q1 a2; d37 q2 a2; d40 q1 a1); pero eso positivo no es puro y total, pues lleva anejo cierto defecto o privación, por lo que se llama malo. Pero, de otra parte, entre el bien y el mal hay un acto intermedio, que es *indiferente*, en tanto que el bien y el mal se oponen de modo *privativo*, y no de modo contrario.

Además la división del acto en "bueno, malo e indiferente" no recae solamente en el acto exterior o imperado -como decían sus predecesores-, sino también y de modo principal en el acto interior o elícito de la misma voluntad, porque esta división se refiere al acto en cuanto moral. Dicho de otro modo, el acto máximamente moral es el interior o elícito.

Dado que el bien y el mal moral difieren específicamente y que tanto el acto interior o elícito como el exterior o imperado convienen en un género de moralidad o de acto moral, por eso debe considerarse la división del acto en "bueno, malo e indiferente" no sólo por referencia a los actos exteriores o imperados -como hicieron los anteriores Maestros-, ni sólo por referencia a los actos interiores o elícitos, sino también por referencia a la noción *común y genérica* de *acto moral* o deliberado, en cuanto que hace abstracción de lo interior y lo exterior.

Ahora bien, aunque en el *Comentario a las Sentencias* el bien y el mal aparecen como géneros de contrarios en el orden moral solamente, pero no en el orden físico,

también es cierto que en dicho *Comentario* comparece (*In II Sent* d34 q1 a2 ad1) otra argumentación que luego en la*Suma Teológica* quedará perfectamente matizada. Se trata de que podría entenderse asimismo que el bien y el mal se oponen de manera*privativa*, pero no en el sentido de una privación *pura*, sino en el sentido de una privación mezclada con contrariedad, y tal es la *privación incoada* y parcial, como la enfermedad que es un camino a la muerte y las cataratas son una vía a la ceguera; y estos modos de privación se llaman *contrarios*, porque aún retienen algo de lo que se priva: se llaman contrarios, porque no privan de todo el bien, sino que anulan algo del bien. De ahí que entre el bien y el mal pueda darse un medio, que es lo indiferente,*no sólo en el orden moral, sino también en el orden natural*. Así, pues, habría un doble género de privación, a saber, la pura o *terminada* [*in facto esse*], y la mixta o *en devenir* [*in fieri*], y con ésta coincide la oposición contraria: entre las cosas así opuestas hay un *medio*, que no consiste en algo indivisible, sino que debe ser entendido con cierta amplitud.

Y en tal sentido, en esa misma línea de oposición están el orden moral y el orden natural. La oposición *privativa es pura* en sentido absoluto; la oposición contraria es *privativa en sentido relativo*, *en devenir*, y así pueden coincidir en la misma cosa. Sólo la oposición *contradictoria* consiste en algo indivisible, y es absolutamente inmediata; todas las demás oposiciones, a saber, la privativa y la contraria, tienen diversa amplitud y pueden recibir un medio a veces; incluso si no se toman de manera estricta, pueden coincidir.

ESTA EDICIÓN

Al comienzo de cada *distinción* he colocado un "esquema del argumento de Pedro Lombardo" para favorecer no propiamente la lectura del *Comentario* de Santo Tomás -que no lo necesita-, sino precisamente la del texto lombardiano de las *Sentencias*, frecuentemente complejo y retórico. Me he servido, para ello, de las incomparables síntesis realizadas por Juan de Santo Tomás al inicio de su *Cursus Theologicus* sobre cada una de las distinciones de las *Sentencias*.

Para la traducción de la obra de Lombardo he tenido presente el texto que figura con el título *Libri Sententiarum*, editado por el Colegio de San Buenaventura y revisada por Ignatius C. Brady (Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-81).

La copia del texto lombardiano que utilizó Santo Tomás para realizar su *Comentario* posiblemente incluiría pequeñas interpolaciones, correcciones y abreviaciones, por lo que algunas de las frases de Lombardo que aparecen citadas en ese *Comentario* muestran leves variantes respecto al texto editado por el Colegio de San Buenaventura, aunque en ningún momento se apartan del contenido. Para el *Comentario* de Santo Tomás, junto a la edición de Parma y Vivès, me he servido de la edición latina que Mandonnet hiciera de esta obra, así como de la editada por los Dominicos de Bolonia; entre ellas existen variantes apreciables.

He introducido entre corchetes expresiones latinas que tienen carácter técnico, por ejemplo, luz original [*lux*], luz ambiente [*lumen*], etc.

ESQUEMA DEL LIBRO II DE PEDRO LOMBARDO

LA CREACIÓN Y LA CAIDA

Primera Parte. La producción de las criaturas (d1-d20)

I. La creación en general (d1)

II. La producción de las criaturas en particular (d2-d20)

1. *Procesión de la naturaleza puramente espiritual: el ángel* (d2-d11)

2. *Procesión de la criatura puramente corporal* (d12-d15)

3. *Procesión de la criatura corpóreo-espiritual: el hombre* (d16-d20)

Segunda Parte. La introducción del pecado en el mundo (d21-44)

1. *La caída del hombre* (d21-d25)

a) El pecado de los primeros padres (d21)

b) La causa intrínseca del pecado: el consentimiento a la tentación (d22)

c) El pecado del primer padre, en cuanto permitido por Dios (d23)

d) El libre arbitrio como potencia del pecador (d24)

e) Las condiciones subjetivas y objetivas de la libertad (d25)

2. *La gracia que el hombre perdió por el pecado* (d26-d29)

a) La gracia operante y cooperante, la gracia preveniente y concomitante (d26)

b) Distinción entre la gracia y la virtud (d27)

c) Errores acerca de la gracia (Pelagio) y de la libertad (maniqueos) (d28)

d) La gracia que hubo en el estado de inocencia del primer hombre (d29)

3. *El pecado original transmitido a la descendencia* (d30-d33)

a) La esencia del pecado original: el error de Pelagio (d30)

b) Principio, derivación o transmisión del pecado original (d31)

c) El término o supresión del pecado original (d32)

d) Unidad o pluralidad del pecado original (d33)

4. *El pecado actual en cuanto es efecto del pecado original* (d34-d37)

a) La razón formal del pecado actual: la razón de mal (d34)

b) La razón material del pecado actual: el acto de pecado en sí mismo (d35)

c) Si el pecado puede ser a la vez pena, y si un pecado es causa de otro (d36)

d) De qué modo el acto de pecado viene o no viene de Dios (d37)

5. *La división del pecado actual* (d38-d43)

a) El acto interior que consiste en la voluntad: la rectitud por el fin (d38)

b) Si la voluntad puede ser mala cuando obra naturalmente (d39)

c) El acto exterior (d40)

d) La acción y la buena intención (d41)

e) Diversidad de pecados en especial: mortal y venial, los vicios capitales (d42)

f) El pecado contra el Espíritu Santo (d43)

6. *La potencia de pecar. El pecado actual en cuanto imitación del primer pecado* (d44)

Siglas y abreviaturas utilizadas

1. Obras de las Sagradas Escrituras

Abd - Abdías

Ag - Ageo

Am - Amós

Ap - Apocalipsis

Bar - Baruc

Cant - Cantar

Col - Colosenses

Cor - Corintios

Crón - Crónicas

Dan - Daniel

Dt - Deuteronomio

Ecl - Eclesiastés

Eclo - Eclesiástico

Ef - Efesios

Esd - Esdras

Est - Ester

Ex - Éxodo

Ez - Ezequiel

Flm - Filemón

Flp - Filipenses

Gál - Gálatas

Gén - Génesis

Hab - Habacuc

Heb - Hebreos

He - Hechos

Is - Isaías

Job - Job

Jds - Judas

Jdt - Judit

Jer - Jeremías

Jl - Joél

1 Jn Carta 1 S Juan

Jn - Juan

Jon - Jonás

Jos - Josué

Jue - Jueces

Lam - Lamentaciones

Lc - Lucas

Lev - Levítico

Mac - Macabeos

Mal - Malaquías

Mc - Marcos

Miq - Miqueas

Mt - Mateo

Nah - Nahmún

Neh - Nehemías

Núm - Números

Os - Oseas

Pe - Pedro

Prov - Proverbios

Re - Reyes

Rom - Romanos

Rut - Rut

Sab - Sabiduría

Sal - Salmos

Sam - Samuel

Sant - Santiago

Sof - Sofonías

Tes - Tesalonicenses

Tim - Timoteo

Tit - Tito

Tob - Tobías

Zac - Zacarías

2. Fuentes propias de las *Sentencias* de Lombardo

Abelardo, Pedro:

Theologia 'Scholarium' - Theolog.

Theologia christiana - Theolog. chr.

Agustín, San:

Confessiones - Conf.

Contra Faustum Manichaeum - Contra Faust.

Contra Maximinum - Contra Max.

De civitate Dei - De civ. Dei

De doctrina christiana - De doct. christ.

De duabus animabus - De duab. anim.

De fide et symbolo - De f. et symb.

De Genesi ad litteram - De Gen. ad litt.

De libero arbitrio - De lib. arb.

De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum - De mor. Eccl.

De natura boni contra Manichaeos - De nat. Boni

De spiritu et littera - De spir.

De Trinitate De Trin.

De vera religione - De ver. rel.

Ennarrationes in Psalmos - Enn. in Psal.

Enchiridion. - Enchir.

Epistolae. - *Epist.*

In Ioannis Evangelium tractatus - *In Ioan.*

Liber de diversis quaestionibus LXXXIII - *De div. quaest.*

Retractationom - *Retract.*

Sermones ad populum - *Serm.*

Soliloquia - *Solil.*

Super I Epistolam Ioannis - *Super I Ioan.*

Atribuidas:

De fide ad Petrum (Fulgencio) - *De fide ad Pet.*

De spiritu et anima - *De spir. et an.*

Dialogus qq. 65 ad Orosium - *Dialog.*

Quaestiones Veteris et Novis Testamenti - *Quaest.*

Sermones: Sermo De fide; Sermo 233 - *Serm. 233*

Ambrosio, San:

De fide ad Gratianum (De Trinitate) - *De fide*

De Spiritu Sancto - *De Spir.*

Expositio in Lucam - *In Luc.*

Atribuida (Ambrosiaster):

Commentaria in 13 Epp. B. Pauli - *In Rom.,In Cor.,In Gal.*

Anselmo, San:

De conceptu virginali et originali peccato - *De conc. virg.*

Atanasio, San:

Symbolum Quicumque. - *Symb.*

Beda el Venerable:

Homiliae Evangelium Libri - II Hom.

Bernardo, San:

Sermones in Canticum - In Cant.

Boecio, Severino:

De Trinitate - De Trin.

Cirilo Alejandrino:

Epistola 17 (ad Nestor). - Epist.

Crisóstomo, Juan:

In Epistolam ad Hebreos. - In Ep. ad Heb.

Damasceno, Juan:

De fide orthodoxa - De fide

Dídimo Alejandrino:

De Spiritu Sancto - De Sp.

Liber In II In Ioannis - In II In Ioan.

Glossae in Scripturam:

Ad Hebraeos. - Ad Heb.

Ad Romanos. - Ad Rom.

Evangelium Matthaei - Ev. Matth.

Exodus. - Exod.

Isaias. - Isai.

Proverbia - Proverb.

Psalmi - Psal.

Gregorio, San:

Homiliae XL in Evangelia - Hom. Ev.

In Ezechielem homiliae. - In Ezech.

Moralium libri - Mor.

Hilario, San:

De synodo - De syn.

De Trinitate - De Trin.

Hugo de San Víctor:

De Sacramentis christianae fidei - De Sacram.

Isidoro, San:

Etymologiarum libri - Etym.

Sententiae - Sent.

Jerónimo, San:

Comm. in Ezechielem - In Ez.

Comm. in Epistolam ad Ephesios - In Eph.

In Ecclesiasten - In Eccen.

Atribuida:

Breviarum in Psalmos - In Ps.

Explanatio catholicae fidei ad Cyrillum - Explan.

Regulae definitionum contra haereticos prolatae (autor: Obispo Syagrius) - *Reg. def.*

Juan Mediocris (Obispo Napolitano):

Sermones XXXI - Serm,

Máximo:

Scholia in opera Dionysii; De divinis nominibus - In De div. nom.

Orígenes:

Apologia Pamphili - Apol.

In Ieremiam - In Ier.

Orosio:

Dialogus quaest. - *Dialog.*

Ricardo de San Víctor:

De Trinitate - De Trin.

Summa sententiarum - Sum. Sent.

3. Otras fuentes propias del *Comentario* de Santo Tomás

Agustín, San:

De bono coniugali - De bono con.

De decem chordis - De dec. chord.

De gratia Christi et de peccato originali - De gra. Chr.

De immortalitate animae De imm. an.

De utilitate credendi - De ut. cred.

Alberto, San:

Liber de quattuor coaevis. - De quat. co.

Ambrosio, San:

Hexameron. - Hexam.

Anselmo, San:

Cur Deus homo - Cur Deus

De processione S. Spiritus. - De proc.

De similitudinibus (revera Eadmerus) - De simil.

Dialogus de veritate - De ver.

Monologion. - Monol.

Proslogion. - Prosl.

Aristóteles (el Filósofo):

Analytica Posteriora - Anal. Post.

De anima - De an.

De caelo et mundo - De cael.

De generatione animalium - De gen. an.

De generatione et corruptione - De gen.

De sensu et sensato - De sen.

De sophisticis elenchis. - De soph.

Ethica Nicomachea - Eth.

Metaphysica. - Metaphys.

Perihermeneias - Perih.

Physica. - Phys.

Poetica. - Poet.

Praedicamenta - Praed.

Topica - Top.

Atribuida:

Liber de Causis - *De causis*

Auxerre (Altisiodorense), Guillermo de:

Summa. - Sum.

Averroes (el Comentador):

In libros De anima - In de an.

In libros Metaphysicorum - In Metaphys.

In libros Physicorum - In Phys.

Avicena:

De anima (o VI Naturalium). - De an. / Natur.

De intelligentiis - De intelig.

Logica - Log.

Philosophia prima (o Metaphysica) - Metaphys.

Bernardo, San:

De diligendo Deo - De dilig.

De gradibus humilitatis. - De grad.

De praecepto et dispensatione - De praec.

Boecio, Severino:

De philosophiae consolatione - De consol.

De persona et duabus naturis. - De person.

In Porphyrium - In Porph.

Quomodo substantiae (cit. tit. *De div. nom.*) - *De div. nom.*

De hebdomadibus - *De hebd.*

Catón:

De moribus - De mor.

Cicerón, Marco Tulio:

De officiis - De off.

Dionisio Areopagita:

De caelesti hierarchia - De cael. hier.

De divinis nominibus - De div. nom.

De mystica theologia - De myst. Theo.

Epistolae. - Epist.

Ad Caium - Ad Caium

Ad Titum - Ad Titum

Maimónides:

Doctor perplexorum - Perplex.

Platón: *Leges II Leg.*

Parmenides. - Parm.

De anima mundi - De anim.

Porfirio:

Isagoge (o *De praedicabilibus*) *Isag. - De praed.*

Prisciano:

Grammatica - Gramm.

Rabano Mauro:

Ennarratione in Ep. Pauli - Ennar.

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A LAS SENTENCIASDE PEDRO LOMBARDO

II,2: EL LIBRE ARBITRIO Y EL PECADO

Edición preparada por Juan Cruz Cruz

LA TENTACIÓN DEL HOMBRE POR EL DIABLO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La forma en que el tentador se manifiesta.*

- El diablo se acerca primero a la mujer, que era más débil, para vencer por medio de ella al varón.

- Se aparece bajo la forma de serpiente, porque no le estaba permitido bajo otra forma; y porque si se hubiera aparecido en su propia forma, se le habría reconocido enseguida.

- Además pudo así unir su astucia a la propia de la serpiente. Y porque el diablo hablaba en forma de serpiente, para cercar con su astucia a la mujer, se dice que la serpiente es "la más astuta de todos los animales" (*Gén.,* 3, 1).

2. *El modo de la tentación.*

- La mujer dio pie a la tentación; y el diablo comenzó a preguntar y le indicó que ella no moriría, añadiendo una doble promesa si comía la fruta, a saber: ser semejante a Dios y tener la ciencia del bien y del mal.

- Tentó de gula, persuadiéndola a comer; y tentó de vanagloria diciéndole que "serían como dioses" (*Gén.,* 3, 5); y de avaricia, en la adquisición de mucha ciencia.

3. *Consecuencias que se desprenden de todo ello.*

- En primer lugar, concluye que hay una doble tentación: la *interior* (cuando de modo invisible se nos propone interiormente algo malo) y la *exterior* (cuando por palabras o signos exteriores se sugiere algo malo). La tentación interior de la carne, cuando aparece con movimiento ilícito y con inquietud, no está exenta de pecado. La tentación que viene del enemigo, si no es consentida, no es pecado.

- En segundo lugar, *pregunta* por qué se le ha dado un Redentor al hombre y no al ángel.

Responde, en primer lugar: porque el hombre pecó por sugestión e impulso de otro, mientras que el diablo lo hizo sin tentación; luego fue conveniente que también el hombre, mas no el diablo, fuese ayudado por otro a levantarse.

Responde, en segundo lugar: porque toda la naturaleza humana pereció por el pecado y, por tanto, todos los hombres quedarían sin remedio si no se les daba un Salvador; pero no todos los ángeles pecaron: de ahí que no se les asignara un reparador universal.

- En tercer lugar, afirma que no sólo al varón fue puesto el mandato de no comer, sino que por medio del varón el precepto fue dirigido a la mujer: "Nos ha ordenado Dios" (*Gén.,* 3, 3).

Texto de Pedro Lombardo

Sobre la envidia del diablo, por la que se aproximó al hombre para tentarlo .- Pues viendo el diablo que el hombre, mediante la humildad de la obediencia, podía ascender allá de donde él había caído por su soberbia, tuvo envidia de él, y el que primero por la soberbia era Diablo, es decir, caído desde lo alto, se convirtió por el celo de la envidia en Satán, es decir, adversario (véase, antes, en la distinción 10).

Por qué vino antes a la mujer.- Por lo que tentó también a la mujer, cuando conoció que la razón tenía en ella menos fuerza que en el hombre; pues su malicia, temerosa de tentar a la virtud, se dirigió a la naturaleza humana en la parte donde aparecía más débil; de modo que, si quizá prevalecía allí en cierta manera, pasaría después con más confianza a tocar a la otra que era más fuerte y, todavía mejor, a corromperla.

Exploró, pues, primero a la mujer a solas para probar antes en ella la fuerza de su tentación.

Por qué vino en una forma ajena .- Pero, porque no podía dañarle por la violencia, recurrió al engaño con la intención de hacer caer con la astucia al hombre, al que era incapaz de superar por la virtud. Sin embargo, para que no se manifestara demasiado su engaño, no vino con su apariencia, evitando ser claramente conocido y, en consecuencia, rechazado. Asimismo, para que no fuera demasiado oculto su engaño, de modo que el hombre no pudiera resguardarse y le pareciera sufrir una injuria si Dios le permitiera venir de un modo del que no pudiera precaverse, entonces se le permitió venir en una forma ajena, pero en una en la que pudiera ser fácilmente descubierta su malicia. Que no viniera entonces en la forma propia lo hizo su voluntad; que viniera, en cambio, en una forma acorde con su malicia, lo hizo Dios.

Por qué no se aproximó sino en forma de serpiente.- En consecuencia, vino al hombre en forma de serpiente el que habría preferido quizá venir en forma de paloma, si se le hubiera permitido; pero no era conveniente que un espíritu maligno hiciera odiosa al hombre aquella forma en la que debía aparecer el Espíritu Santo. Entonces, sólo se le permitió al diablo tentar mediante la serpiente, de modo que, por lo exterior, llegara a entender la mujer la astucia del tentador, pues el diablo tentaba mediante la serpiente por la que hablaba.

Por qué se ha dicho que la serpiente es más astuta que los demás animales.- Por tanto, se dijo que la serpiente es "más astuta que los demás animales de la tierra" *(Gén.,* 3, 1) porque, como dice San Agustín "los ángeles, aunque caídos por la soberbia, por su naturaleza son más excelentes que todas las bestias a causa de la eminencia de la razón. Así es que puede llamarse a la serpiente sapientísima, no por el alma racional, sino por el espíritu diabólico. Por tanto, no hay que admirarse si el diablo, llenando a la serpiente

con su espíritu como llenaba a los adivinos, la había convertido en la más sabia de todas las bestias" (*De Gen. ad litt.*, XI, 2, 4).

No eligió a la serpiente para tentar por ella.- No eligió el diablo el animal por el cual tentó, sino que tentó por el que se le permitió. Por eso dice San Agustín sobre el *Génesis*: "No se ha de pensar que el diablo hubiera elegido a la serpiente para tentar por ella, sino que, como deseaba engañar, no pudo más que por el animal que se le permitió, pues la voluntad de dañar cada uno la tiene por sí mismo, pero el poder proviene de Dios" (*De Gen. ad litt.*, XI, 3, 5).

Estrabón.- "Hablaba el diablo por la serpiente sin que ésta lo supiera, como habla por energúmenos y fanáticos" (*In Gen.,* 3, 1).

San Agustín sobre el Génesis.- "Pues se sirvió de la serpiente como de un instrumento, moviendo su naturaleza para que expresara los sonidos de las palabras y las señales por las que mostrara su voluntad. Luego, ni entendía la serpiente las palabras ni se convirtió en racional; con todo, es llamada «más astuta» (*Gén.,* 3, 1) por la astucia del diablo. Habló de todas formas como la burra de Balaam (*Núm.,* 22, 28-30). Sin embargo, esto fue diabólico y aquello fue angélico, pues los ángeles buenos y los malos obran de manera semejante" (*De Gen. ad litt.,* XI, 27-29, 34-36).

Aquí suele preguntarse: ¿por qué la mujer no se asustó ante la serpiente? Porque, al conocer que había sido creada, pensó que había recibido también de Dios la capacidad de hablar.

Sobre el modo de la tentación .- La tentación se hizo de esta manera. Estando el enemigo orgulloso delante de la mujer, no se atreve a decir palabras persuasivas por temor a ser descubierto, sino que la aborda en forma interrogativa para deducir de la respuesta cómo podía proceder en la malicia.

Palabras de la serpiente, respuesta de la mujer.- "¿Por qué os mandó Dios que no comierais de ninguno de los árboles del Paraíso? Le respondió la mujer: comemos del fruto de los árboles que están en el Paraíso; pero nos mandó Dios que no comiéramos del fruto del árbol que está en medio del Paraíso, ni lo tocáramos, no sea que muramos". (*Gén*., 3, 1-3)

Añade la serpiente, habiendo ganado confianza por las palabras de la mujer, una promesa falsa.- En estas palabras dio ocasión al tentador cuando dijo: "No sea que muramos". Por ello, enseguida dijo el diablo a la mujer: "En modo alguno moriréis, pues sabe Dios que el día en que comiereis de él, se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, sabedores del bien y del mal" (*Gén*., 3, 4-5).

Atiende al orden y progreso de la perdición humana. Primero, había dicho Dios: "El

día en que comiereis de él, moriréis" (*Gén.,* 2, 17). Luego, dijo la mujer: "No sea que muramos" (*Gén.,* 3, 3). Finalmente, dijo la serpiente: "En modo alguno moriréis" (*Gén.,* 3, 4). Dios afirmó. La mujer lo dijo como dudando al respecto. El diablo lo negó. Ella, pues, dudó, se apartó del que lo afirma y se acercó al que lo niega.

Sobre la astucia del diablo que, para convencer más fácilmente, removió el mal y duplicó el bien en la promesa .- Él, para realizar plenamente su persuasión, esto es, para persuadir libremente del mal que buscaba, negando, removió el mal que la mujer temía, y para que su persuasión fuese recibida con más prontitud, duplicó la promesa. Esto es, cuando aconsejó el comer, propuso dos cosas como premio con promesa solemne: la semejanza con Dios y la ciencia del bien y del mal.

El ser humano fue tentado de tres maneras, a saber, con la gula, la vanagloria y la avaricia.- Allí tentó al ser humano de tres maneras, a saber, con la gula, convenciéndole de que comiera, al decir: "El día que comierais"; con la vanagloria, en la promesa de la divinidad, al decir: "Seréis como dioses"; con la avaricia, en la promesa de la ciencia, al decir: "Sabedores del bien y del mal". La gula es el deseo inmoderado de comer; la vanagloria es el amor a la propia grandeza, y la avaricia es el deseo desmedido de poseer, el cual no es sólo de dinero, sino también de grandeza y de ciencia cuando se busca desmedidamente la grandeza.

Sobre la doble especie de la tentación .- A continuación ha de saberse que hay dos especies de tentación, a saber, la interior y la exterior.

Cuál es la tentación exterior y desde qué se hace.- La tentación exterior se da cuando se nos sugiere visiblemente el mal desde el exterior, con una palabra o una señal, para que se incline a consentir en el pecado aquél al que se le hace, y esta tentación se hace sólo por el adversario.

Cuál es la tentación interior y desde qué se hace.- Hay, en cambio, tentación interior cuando se nos sugiere el mal invisiblemente desde el interior; y esta tentación se hace a veces por el enemigo, a veces por la carne, pues tanto el diablo sugiere males invisiblemente, como de la corrupción de la carne se origina también el movimiento ilícito y la inquietud perversa. Por eso, la tentación venida de la carne no se hace sin pecado; pero la que viene del enemigo, a menos que se le consienta, no constituye pecado, sino que es materia de ejercitar la virtud. Sin embargo, la tentación interior de la carne se vence más difícilmente porque, atacando desde el interior, se fortalece con lo nuestro contra nosotros.

Por qué el hombre pudo ser ayudado por otro, y no así el diablo; y el pecado del hombre es remediable y ciertamente no el del diablo .- En consecuencia, el hombre, que cayó tocado por la sola tentación exterior, había de ser castigado tanto más gravemente cuanto fuera postrado por un impulso más leve. Y con todo, porque tuvo alguna

incitación a caer, por pequeña que fuera, pudo por eso ser ayudado por la gracia de Dios para el perdón, de manera que el que había caído por otro fuera levantado por otro. Luego, quien tuvo incitador al mal, no injustamente tuvo un reparador para el bien. Pero el diablo, que pecó sin tentarle nadie, no debió ser ayudado por otro para que se levantara, ni pudo hacerlo por sí; y, por tanto, permanece en su pecado irremediablemente. En cambio, el pecado del hombre, que tuvo su origen por otro, tuvo así, no sin armonía, remedio por otro.

Por qué fue redimido el hombre y no lo fue el ángel .- Asimismo, no fue redimida la naturaleza angélica porque no había perecido toda, sino que permaneció en parte; en cambio, pereció toda la naturaleza humana y, por eso, para que no se perdiera del todo, fue redimida en parte, para que a partir de ahí se supliera la caída angélica. Por eso dice San Agustín: "Agradó al Creador y moderador de todo que, como no había perecido la entera multitud de los ángeles al apartamiento de Dios, permaneciera la que había perecido en eterna perdición; pero la que, con la desaparición de ésta, había permanecido con Dios, gozara siempre de su felicidad certísimamente conocida. En cambio, la criatura racional que había en los hombres, porque se había perdido entera por los pecados y suplicios, podía repararse en parte, de modo que supliera entonces a la sociedad angélica lo que había disminuido aquella ruina. Esto, en efecto, se prometió a los santos: que serán «iguales a los ángeles de Dios» (*Lc.,* 20, 26)" (*Enchir*., 29).

El precepto no se dio sólo al varón .- También se ha de advertir que no parece haberse dado sólo al varón el precepto, cuando la mujer misma atestigua que se le mandó también a ella, al decir: "Nos mandó Dios" (*Gén*., 3, 3). Antes se lee, sin embargo, que Dios dijo al varón antes de hacer a la mujer: "no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal" (*Gén*., 2, 17). No dijo: "no comáis".

Tal vez, porque había de hacer a la mujer, lo ordenó de tal modo que a la mujer le llegara el mandato por el varón; ya que la mujer, que había sido sometida al varón, sólo por el varón debió recibir el precepto. Por eso dice el Apóstol: "Si las mujeres quisieran aprender algo, que interroguen a sus varones en casa" (1 *Cor*., 14, 35).

Cómo pudieron hablar o entender al que hablaba.- Si se pregunta cómo pudieron hablar y entender al que hablaba los que no habían aprendido creciendo entre hablantes o mediante enseñanza, decimos: porque Dios los había hecho tales que pudieran hablar y aprender de otros, si estuvieran.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado el Maestro del origen de la naturaleza humana, aquí trata de su caída por el pecado; y lo divide en dos partes: en la primera, trata de la caída de la naturaleza humana en los primeros padres con relación a su pecado actual; en la segunda, trata de la caída de la naturaleza en los descendientes (en la distinción 30), donde dice: "En lo dicho anteriormente se ha insinuado, aunque en parte… de qué modo el primer hombre delinquió… A esto debe añadirse que el pecado junto con la pena pasaron por él a los descendientes". La primera parte se divide en dos: en la primera, trata del principio del pecado en los primeros padres; en la segunda, en cambio, el principio con el que eran auxiliados contra el pecado (en la distinción 23, hacia la mitad), donde dice: "Y, ciertamente, el hombre fue racional por el alma".

La primera se divide en tres: en primer lugar, examina la tentación del enemigo, el cual fue el principio del pecado exteriormente; en segundo lugar, investiga lo que fue el principio intrínseco (en la distinción 22), donde dice: "Aquí parece que se ha de investigar diligentemente". En tercer lugar, pregunta sobre la permisión divina, que fue una causa imprescindible (en la distinción 23), donde dice: "Además suele preguntarse".

Lo primero se divide en dos. Primero, determina el modo y el orden de la tentación; Segundo, concluye a partir del modo de la tentación la gravedad de la culpa, donde dice: "A continuación ha de saberse que hay dos especies de tentación". Sobre lo primero, hace tres cosas: la primera, muestra el motivo para tentar; la segunda, el orden de la tentación, donde dice: "Por lo que tentó también a la mujer"; la tercera, la forma de la tentación, concretamente: "La tentación se hizo de esta manera". Sobre la segunda hace dos cosas: en primer lugar, muestra por qué quiso tentar al varón por la mujer; en segundo lugar, por qué a la mujer por la serpiente, donde dice: "Pero, porque no podía dañarle por la violencia, recurrió al engaño". Sobre esto hace dos cosas: la primera, asigna la razón de lo dicho; la segunda, resuelve dos dudas; una, donde dice: "Por tanto, se dijo que la serpiente es «más astuta que los demás animales de la tierra»"; la otra, donde dice: "Aquí suele preguntarse ¿por qué la mujer no se asustó ante la serpiente?". Sobre la tercera, hace dos cosas: en primer lugar, muestra la astucia de la tentación, examinando la condición del tentado; en segundo lugar, la persuasión de su propuesta, donde dice: "Él, para realizar plenamente su persuasión..., negando, removió el mal que la mujer temía, y… duplicó la promesa".

"A continuación ha de saberse que hay dos especies de tentación". Aquí muestra, a partir de la misma tentación, el modo de la culpa y, sobre esto, hace tres cosas. En primer lugar, distingue los modos de la tentación y cuál de ellos es más grave, por que es más grave el que proviene de la carne. En segundo lugar, muestra que el pecado de Adán tiene cierta gravedad, porque cayó movido sólo por una tentación exterior; y, sin embargo, es remisible, porque fue tentado por otro, donde dice: "En consecuencia, el

hombre, que cayó tocado por la sola tentación exterior, había de ser castigado tanto más gravemente cuanto fuera postrado por un impulso más leve". En tercer lugar, resuelve ciertas dudas, donde dice; "También se ha de advertir". Sobre lo segundo hace dos cosas: primera, propone la razón que intenta probar principalmente, a saber, por qué el pecado del hombre es remisible, deducida de lo antes dicho; segunda, añade otra, donde dice: "Asimismo, no fue redimida la naturaleza angélica porque no había perecido toda, sino que permaneció en parte". Sobre lo tercero hace dos cosas, en relación con dos cuestiones que suscita, que están claras en el texto. La segunda comienza donde dice: "Si se pregunta cómo pudieron hablar… decimos: porque Dios los había hecho tales".

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones. La primera, sobre la tentación en general. La segunda, sobre la tentación en los primeros padres.

Sobre la primera, se preguntan tres cosas: 1. A quién pertenece el tentar; 2. Si toda tentación recibida pasivamente se da con pecado; 3. Si la tentación ha de ser apetecida.

Artículo 1: Si Dios tienta a alguien

OBJECIONES

1. Parece que tentar [*tentare*] no corresponde a Dios. La tentación [*tentatio*] es para experimentar algo que no se sabe. Ahora bien, Dios nada ignora. Luego no le compete tentar.

2. Parece que tampoco a los demonios, pues la intención del demonio es engañar. Ahora bien, no es propio del tentador, en cuanto tal, engañar, sino experimentar. Luego el demonio no tiene propiamente el oficio de tentar.

3. Parece que tampoco le conviene a la carne, pues la carne no puede ser partícipe del conocimiento. Ahora bien, al que no conoce no le corresponde experimentar o tentar. Luego nadie es propiamente tentado a pecar por la carne.

4. Parece que tampoco al mundo, pues nadie tienta a quien considera despreciable, porque la tentación se hace sobre lo dudoso. Ahora bien, el mundo considera a los santos como despreciables. Luego el mundo no los tienta.

5. Se dice en la *Carta a los Tesalonicenses*: "Para que no os tiente el tentador" (1 *Tes*., 3, 5), a saber, sólo el diablo, cuyo oficio es tentar. Luego parece que no tientan ni el mundo, ni la carne y tampoco Dios.

EN CONTRA, se dice en el *Génesis*: "Tentó Dios a Abraham" (*Gén*., 22, 1).

Además, se dice en la *Carta de Santiago*: "Cada uno es tentado por su concupiscencia" (*Sant*., 1, 14). Ahora bien, la concupiscencia es el pecado que habita en la carne. Luego hay alguna tentación por la carne.

SOLUCIÓN

Tres cosas concurren a la perfecta razón de tentación. Lo primero, que por la tentación se tome conocimiento de algo dudoso; lo segundo, que esto sea buscado por el que tienta; lo tercero, que el mismo que tienta quiera tomar conocimiento de esa cosa; y de este modo se encuentra la tentación en los hombres, porque el hombre tienta al hombre para tomar conocimiento de la ciencia o de otra cosa que hay en él.

Hay una tentación distinta en la que se salvan dos cosas de las dichas, a saber, la manifestación de lo ignorado y su intención, y se dice que de esta manera tienta Dios, como es manifiesto en la tentación de Abraham, pues se dice tentación suya el precepto de inmolar al hijo; porque se manifestaba por esto cómo era Abraham en la obediencia y en la fe, y Dios pretendía también esta manifestación. Le faltó, sin embargo, a esta tentación la tercera de las cosas dichas, pues no tentó Dios a Abraham para tomar conocimiento de su fe, que ya lo sabía, sino para que fuera claro como ejemplo para otros.

Hay, con todo, otra tentación en la que se salva solamente una cosa de las dichas, a saber, la manifestación del tentado, y se dice así que la carne tienta, o el mundo, porque se conoce en estos claramente la fortaleza y la debilidad de la mente, como se conoce en la guerra la fortaleza del soldado, aunque los enemigos no ataquen para conocer sino para vencer, por lo que el mismo ataque a la fortaleza se llama tentación. Pero esto proviene o de un principio intrínseco, a saber, de la corrupción de la carne, y entonces se llama tentación de la carne; o de un principio extrínseco; y esto se da de dos maneras. En efecto, lo que es exterior o excita a modo de objeto, y tal es la tentación del mundo, con cuyas cosas son atraídos los corazones de los hombres a pecar; o excita a modo de un agente que atrae al pecado persuadiendo, amedrentando, halagando y otras cosas; y se dice tal la tentación del enemigo, a saber, del diablo y de los que son miembros suyos.

RESPUESTAS

1. Dios no tienta para que le resulte claro lo que le es desconocido, sino para que eso se manifieste a otros, como se ha dicho.

2. En la tentación del demonio hay un doble fin. Uno es el fin último, a saber, inducir al pecado; y en relación con esto tiene índole de tentación en cuanto que todo ataque se llama tentación. Otro es el fin próximo, a saber, probar a qué vicio está uno más inclinado para, con la excitación, arrastrarlo al mismo; y de este modo se salva allí la razón de tentación del modo primero. Por eso, Hugo de San Víctor dice, al definir la tentación del diablo: "Tentar es experimentar astutamente y como probar con ciertos blandos intentos antes de arremeter violentamente" (*Allegat. In Mat.,* 2, 13).

3. y 4. Es clara la solución por lo dicho ya (en el cuerpo), porque no se salva allí la tentación en cuanto incluye las tres cosas antes dichas.

5. Se dice que sólo tienta el diablo, no porque él mismo sea siempre el tentador inmediato, sino porque él mismo tentó primero al hombre y, con esta tentación, dejó preparado el camino para los otros tentadores. O puede decirse también, de otra manera: que se dice que sólo el diablo tienta porque conviene a él solo y a sus miembros atacar la virtud con la intención de matar al hombre por el pecado; esto, en cambio, no lo pretende la carne, sino disfrutar de lo conocido como deleitable. O porque él mismo usa de las cosas del mundo y de la carne como instrumentos para tentar al hombre.

Artículo 2: Si es pecado la tentación que proviene del diablo

OBJECIONES

1. Parece que la tentación que viene del enemigo es también pecado, pues una potestad menor no puede rechazar la intención de una potestad mayor. Ahora bien, la potestad del demonio es mayor que la potestad del hombre, como se dice en *Job*: "No hay potestad sobre la tierra que se le pueda comparar" (*Job,* 41, 24). Luego, como la intención del demonio es inducir a los hombres a pecar, parece que el hombre peca siempre que es tentado por él.

2. Como la violencia excusa el pecado, hay menos pecado allí donde hay mayor violencia. Ahora bien, como se dice en el texto, es más grave la tentación que viene de la carne que la que viene del enemigo. Luego, como la que viene de la carne es pecado -según dice el texto- mucho más será pecado la que viene del enemigo.

3. Lo que no puede evitarse no está en nuestra potestad. Ahora bien, mientras vivimos en esta vida mortal no podemos evitar del todo la tentación de la carne. Luego no está en nuestra potestad; y, sin embargo, es pecado. Luego también la tentación que viene del enemigo será pecado, aunque no esté en nuestra potestad, pues tiende a la misma realidad ilícita.

4. El diablo no puede tentar si no es imprimiendo algo en el hombre. Ahora bien, como éste es el padre de la iniquidad y de la mentira, según *Juan*: "Él mismo es mentiroso, y padre de la mentira" (*Jn.,* 8, 44), lo impreso por él no puede ser sino pecado. Luego parece que siempre que tienta imprime el pecado en el hombre.

5. El movimiento de la facultad concupiscible que tiende a lo ilícito es la tentación de la carne, que en el texto se dice que es pecado. Ahora bien, la facultad concupiscible, al estar unida a un órgano corporal, puede ser forzada y cambiarse por la mutación del órgano. Luego parece que el demonio, al tentarnos, puede hacer que haya pecado en nosotros, y la tentación que proviene sólo del enemigo será, así, pecado.

EN CONTRA, como se dice en *Mateo* (4, 1-11), Cristo fue tentado por el diablo. Ahora bien, el pecado no tuvo lugar en él; por lo que dice él mismo en *Juan*: "Viene el príncipe de este mundo y nada tiene en mí" (*Jn.,* 14, 30). Luego no es pecado toda tentación que viene del enemigo.

Además, como dice San Agustín: "Nadie peca en lo que no puede evitar" (*De lib. Arb*., III, 18). Ahora bien, el hombre no puede evitar en manera alguna que el enemigo le tiente. Luego la tentación que viene del enemigo no es pecado.

SOLUCIÓN

El pecado de uno no consiste en el acto de otro, sino en el acto propio, como se dice en *Ezequiel*: "El alma que pecare, la misma morirá" (*Ez.,* 18, 20). Pero, en la tentación de la carne, el mismo apetito ilícito por el que se dice que uno es tentado es un acto del

que es tentado, pues no es la carne sola la que desea, sino el conjunto; y por eso tal tentación es pecado en el que es tentado. La tentación, en cambio, que viene del mundo o del enemigo, proviene de un principio exterior; luego, el acto no pertenece al tentado, sino que es sólo una pasión, y, por esto, no hay pecado en tal tentación más que por la delectación del consentimiento, porque empieza entonces el tentado a cooperar con el que tienta.

RESPUESTAS

1. Aunque la potestad del demonio sea absolutamente mayor que la potestad del hombre, no obstante, no es mayor bajo un aspecto, a saber, en relación con los actos del libre albedrío, los cuales no pueden ser forzados; porque el mismo hombre es señor de estos actos y no el demonio. Por tanto, el hombre puede resistir a su tentación.

2. Se dice que la tentación de la carne es más grave porque está más próxima al mismo tentado en cuanto que, por ella, el hombre interior y el exterior se divide de algún modo en deseos diversos. Ahí no hay, con todo, violencia absoluta, porque el hombre interior no es forzado a seguir el movimiento del hombre exterior; en consecuencia, la razón de pecado permanece todavía, y aún más que en la tentación del enemigo, en cuanto que el mismo deseo es un acto del mismo tentado y, de alguna manera, se halla en su potestad.

3. Aunque el hombre no pueda evitar la tentación de la carne, de manera que no tenga ninguna, puede evitar, con todo, ésta o aquélla particularmente; y, así, está de alguna manera en su potestad. En cambio, de ningún modo puede evitar la tentación que viene del enemigo.

4. El demonio tiene potestad de actuar sobre la imaginación, sea representando algunos signos sensibles exteriormente, sea turbando también interiormente la imaginación; ya se dijo antes en el tratado sobre los ángeles cómo es esto. Por eso se dice que tienta en tanto que actúa así sobre nosotros; pero esta acción no tiene por eso razón de pecado, ya que no esta en el apetito, sino sólo en la aprehensión. Sin embargo, tiende al pecado en cuanto esto pertenece a la razón del que tienta.

5. El movimiento de la facultad concupiscible puede surgir de dos maneras. O por la calidad del órgano, como en el cuerpo calentado surge el movimiento libidinoso sin imagen alguna; ese movimiento es puramente natural y no tiene razón de pecado; y a esto alcanza el poder del demonio por la capacidad de su naturaleza, la cual puede realizar cambios en las cosas corporales, a menos que sea impedida por la virtud divina. Otro movimiento concupiscible es el que surge de la aprehensión de lo deleitable; y, bajo este aspecto, tiene el apetito concupiscible cierta libertad, al menos en el hombre, en la medida en que puede obedecer al imperio de la razón que lo prohibe; y así puede haber pecado en lo concupiscible; pero el diablo no puede producir este movimiento por la fuerza.

Artículo 3: Si ha de desearse la tentación
(III q41 a2)

OBJECIONES

1. Parece que ha de desearse la tentación. Primero, por lo que se dice en *Santiago*: "Apreciad como digno de todo gozo, hermanos míos, el ser probado por diversas tentaciones" (*Sant.*, 1, 2). Ahora bien, aquello de lo que hay que alegrarse cuando se posee, se ha de apetecer cuando no se tiene. Luego la tentación ha de desearse.

2. Ha de apetecerse aquello en lo que se manifiesta el bien de uno. Ahora bien, la virtud del alma se muestra en las tentaciones y ahí vuelve a florecer de alguna manera. Luego lo mismo que antes.

3. Ha de desearse lo que es materia e instrumento de la virtud. Ahora bien, como dice San Agustín (*De sermone*, II, 9), la tentación a la que no se consiente es materia para ejercer la virtud. Luego ha de desearse.

4. Aquello sin lo cual no es posible acceder al reino ha de ser deseado celosamente. Ahora bien, la tentación es algo de este género, porque no será coronado sino quien haya luchado legítimamente (2 *Tim.*, 2, 5). Ahora bien, no hay combate espiritual sin tentación. Luego ha de desearse la tentación.

5. Como se escribe en 2 *Corintios* (12, 7-11) Pablo pidió que se le quitara el aguijón de la carne, por el cual se entiende la tentación de la carne. Ahora bien, dice allí la *Glosa* que él mismo no supo qué pedía al pedir esto. Luego parece que no es deseable estar libre de tentación.

EN CONTRA, debemos desear aquello por lo que debemos orar. Pero el Señor, en *Mateo*, nos enseña a orar, diciendo: "Y no nos dejes caer en la tentación" (*Mt.,* 6, 13). Luego debemos desear que se aparten las tentaciones de nosotros.

Además, como nuestra voluntad debe ser conforme a la voluntad divina, debe ser diferente de la voluntad del enemigo. Ahora bien, el enemigo quiere y pide tentarnos, como se dice en *Lucas*: "He aquí que Satán os ha escogido para cribaros como trigo" (*Lc.*, 22, 31). Luego no debemos querer la tentación.

SOLUCIÓN

Como el bien es el objeto de la voluntad y del deseo, algo ha de amarse según el modo en que es bueno. Ahora bien, entre los bienes se encuentran algunos que son buenos absolutamente y de suyo [*simpliciter et per se*], como los bienes honestos, los cuales se apetecen como fines por sí mismos, aunque lleven a otra cosa, porque en todos los bienes honestos hay algo de utilidad, salvo en el último, que es el fin de los fines, el cual sólo se apetece por él mismo. Con todo, hay algo que tiene bondad en sí mismo pero, si se lo considera absolutamente, no se desea, sino que por orden al fin obtiene

cierta bondad, que se llama utilidad; y estas cosas han de ser apetecidas sólo por otra cosa, como la amputación de un miembro en razón de la salud, y casos semejantes.

Pero se ha de saber que la ordenación de algo a la consecución del fin tiene lugar de dos maneras, a saber, esencial y accidentalmente [*per se et per accidens*]. Llamo esencial a lo que, por lo que es en sí mismo, conduce al fin debido; en cambio, llamo accidental a lo que, por lo que es en sí mismo, llevaría a algo distinto del fin, pero, por el concurso de otra causa, conduce al fin, como quien toma veneno para morir y obtiene por esto la salud. Luego, como la causa accidental no es proporcionada al efecto, sino que lo es sólo la causa esencial, no deberá llamarse algo bueno o apetecible absolutamente por un orden accidental al fin, sino sólo al concurrir todo lo que lo determina a este efecto.

Luego digo que la tentación se ordena de suyo a la perdición del hombre; a la salvación, en cambio, no se ordena más que accidentalmente, a saber, por vencerse por el auxilio de la gracia divina. Por tanto, no ha de desearse ser tentado sin más; pero se ha de apetecer ser tentado y vencer, tomado conjuntamente [*simul*]. Mas, porque nuestra victoria es demasiado dudosa a causa de nuestra fragilidad, es por ello más segura la huida que la búsqueda.

RESPUESTAS

1. Santiago habla de la tentación de las tribulaciones, a cuya paciencia exhorta, para que, en medio de ellas, guarden la ecuanimidad y gozo del alma, pues no pueden ser vencidas de otra manera más que por la paciencia. De ahí que el mismo gozo es cierta victoria, lo cual ciertamente no pertenece a las tentaciones de suyo, sino a la paciencia que vence a la tentación.

2. No brilla en las tentaciones el bien del hombre más que cuando se da por presupuesta otra cosa distinta, a saber, la victoria sobre ellas, con la cual han de ser deseadas.

3. No son materia de la virtud como ordenadas esencialmente a la virtud, sino sólo accidentalmente.

4. Las tentaciones no son necesarias para llegar al reino más que por una necesidad condicionada, a saber, así: no se accede al reino si vienen las tentaciones y no se vencen. Pero no es necesario absolutamente que vengan las tentaciones más que a causa de la corrupción del estado presente, de la cual se sigue la lucha de la carne contra el espíritu, que se llama tentación.

5. San Pablo, pidiendo que fuera apartado de él el aguijón de la carne, pidió correctamente tras considerar el mismo aguijón sin más, al no serle cierto el resultado; pero porque no le convenía la remoción del aguijón, considerado el resultado de la lucha

en la que había de salir vencedor, se dice que desconoció lo que pedía. Cuando quedó cierto de la victoria por la palabra del Señor que le dijo en el texto citado: "Te basta mi gracia", resistió pacientemente al aguijón.

Cuestión 2

A continuación, trata en particular sobre la tentación de los primeros padres; y sobre esto se preguntan tres cosas: 1. Sobre el curso de la tentación; 2. Sobre la magnitud del pecado que sigue a la tentación; 3. Si Adán hubiera podido pecar venialmente antes que mortalmente.

Artículo 1: Si el diablo tentó a Eva por envidia y en forma de serpiente

OBJECIONES

1. Parece que el curso de la tentación no fue tal como se describe en el texto, pues la envidia se da respecto al superior; de ahí que se diga en *Job*: "Al inferior lo mata la envidia" (*Job,* 5, 2). Ahora bien, Adán no era superior al demonio, al menos en la consideración del demonio, que era muy orgulloso. Luego no fue estimulado a tentar por la envidia.

2. En el primer estado mandaba totalmente el alma al cuerpo. Luego en modo alguno pasaba al alma la diversidad que existe en el cuerpo. Ahora bien, la mujer era diferente del varón por la disposición del cuerpo; de ahí dice el Filósofo, en el libro X de la *Metaphysica* (textos 25 y 26) que el varón y la hembra difieren por diferencias materiales. Luego no convenía entonces que la mujer fuera menos sabia o fuerte que el varón; y, así, no parece haber razón por la que hubiera comenzado por tentar a la mujer para tentar luego al varón.

3. La tentación es una simulación para engañar, como dice Casiodoro en *In Psalterium*. Luego, si el persuasor inicuo se proponía tentar al hombre, debió asumir la forma de un persuasor bueno, a saber, de un ángel.

4. Si se dice que no se le permitió, para no engañar al hombre de una forma violenta, se debe decir, en contra, que al defensor piadoso le corresponde proporcionar a los más débiles un mayor auxilio para su defensa. Luego como no queda impedido el enemigo para transformarse en un ángel de luz cuando la naturaleza humana se halla más débil, como se dice en 2 *Corintios* (11, 14), mucho menos debió ser impedido entonces.

5. La consideración actual del precepto retrae del pecado y, así, impide el efecto de la tentación. Luego si el tentador viniera a arrastrar al pecado, parece que habría llevado inconvenientemente a la mujer a recordar el precepto.

EN CONTRA está lo que se dice en *Sabiduría*: "Por la envidia del diablo entró la muerte en toda la tierra" (*Sab.,* 2, 24). Y así parece que el diablo se movió a tentar por envidia. Además, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.,* XI, 28), el orden de la tentación interior que tiene lugar ahora en nosotros representa el orden de la tentación observado en los primeros padres. Ahora bien, la tentación comienza en nosotros por la sensualidad y va de la razón inferior a la superior. Como la sensualidad representa a la serpiente, la razón inferior representa a la mujer y la superior al varón, parece, en consecuencia, que fue muy conveniente tal orden de la tentación en el primer pecado, de manera que puede en él manifestarse la semejanza de los pecados siguientes.

SOLUCIÓN

Como dijo el Maestro (en la distinción 7), los demonios, por la potestad de su naturaleza, pueden ciertas cosas que no pueden llevar cabo por prohibición de Dios o de

los ángeles. Así es también impedida en muchas cosas la astucia de su intelecto y la malicia de la voluntad, de modo que no hagan todo lo que quieren, incluso lo que ven astutamente como conveniente para el fin de su intención. Por tanto, en la tentación de los primeros padres, el diablo hizo algo de lo que quería, a saber, que comenzara la tentación por la mujer, y venir en una forma ajena; el que viniera, sin embargo, en forma de serpiente no lo eligió espontáneamente, sino por la permisión divina, que le prohibía tomar otras apariencias en las que podía ocultarse más, como se dice en el texto.

RESPUESTAS

1. El diablo envidiaba al hombre, pues pensaba que podía ascender allá de donde él había caído; y en esto mismo lo tenía ya por superior, por estar preparado el hombre a tener ese bien que el mismo demonio había perdido para siempre. Y en esto no queda derogada nada de su soberbia, porque la soberbia está más bien en el apetito de la grandeza que en la estimación, salvo cuando la estimación nace del apetito de la grandeza, el cual cierra los ojos de la mente. De ahí que los soberbios se crean frecuentemente que en muchas cosas ellos son superiores a otros, y piensan, con todo, que hay muchas cosas más dignas para sí mismos a causa de otros bienes en los que parecen superar a los otros; y, por esto, el celo de la envidia surge de la misma soberbia. Por eso dice San Agustín: "Al amar uno la propia grandeza, envidia a los iguales porque lo igualan, a los inferiores para que no lo igualen, o a los superiores porque no los iguala" (*De Gen. ad litt.,* XI, 14).

2. Una es la obediencia del cuerpo al alma en el primer estado, y otra distinta lo será en el último. Pues, en el primer estado, el cuerpo estaba sujeto de tal manera al alma que nada podía ocurrir en el cuerpo que fuera contra el bien del alma, sea en cuanto al ser o en cuanto a la operación; lo cual no niega que también entonces fuera diversa la dignidad de las almas según la diversidad de los cuerpos, pues es necesario que haya proporción del alma al cuerpo, como de la forma a la materia y del motor a lo movido. Por eso, la mujer era más imperfecta que el varón también en cuanto al alma. Pero, en el último estado, será tal la sujeción que la cualidad del cuerpo seguirá también al poder de la mente; de ahí que el alma de uno será más digna que la de otro por la diversidad de los méritos y será el cuerpo más glorioso; por lo que no habrá diferencia por la diversidad de sexo.

3. Como se dice en el texto, con agrado hubiera elegido otra apariencia en la cual presentarse y, especialmente, la del ángel bueno; pero no se le permitió.

4. Aunque el hombre fuera más fuerte en el primer estado, se hizo, con todo, tras el pecado, más cauto por la experiencia del mal; por lo que aprendió a resistir mejor los engaños del enemigo que experimenta cotidianamente. O bien, porque es una consecuencia, como pena del pecado, que el hombre, que se sometió espontáneamente al diablo, sea combatido más violentamente por él.

5. Según el Filósofo en la *Ethica* (III, 2; y VII, 5), todo hombre malo es de alguna manera ignorante, pues es necesario que la estimación de la razón se corrompa en el que peca por elegir el mal en lugar del bien. Pero esto tiene lugar de dos formas: en lo universal o en lo particular. La delectación corrompe la estimación recta en lo particular, como dice el Filósofo en el libro VI de la *Ethica*, y otras pasiones también, las cuales no podían entonces darse en el hombre fuera de la regla de la razón; y por ello fue necesario que se corrompiera la estimación en lo universal. Por ello, el tentador trajo a la memoria el precepto para que corrompiera la estimación recta con falsos halagos e inclinara así a pecar. O puede decirse, como San Agustín en *De Genesi ad litteram* (XI, 30), que primero interrogó la serpiente y la mujer respondió: "para que fuera inexcusable en la prevaricación y no pudiera decirse en modo alguno que olvidó la mujer aquello que había mandado Dios; aunque al olvido de un precepto, especialmente de uno solo y tan necesario, correspondería también la mayor culpa de una negligencia condenable. Sin embargo, es más clara su transgresión cuando es retenido en la memoria y se deprecia a Dios en cuanto que está presente en él".

Artículo 2: Si el pecado de Adán fue más grave que todos los demás pecados
(II-II q163 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado de Adán fue más grave que todos los demás pecados. Porque, como dice San Agustín en el *De civitate Dei*: "Pues la iniquidad al pecar es muy grande cuando es tanta la facilidad para no pecar" (*De civ. Dei,* XIV, 15). Ahora bien, Adán pudo evitar más fácilmente el pecado que cualquiera de los que le siguieron. Luego él mismo pecó más gravemente.

2. San Agustín dice (*De nat. Boni*, 6) que algo es malo porque aparta del bien. Ahora bien, el pecado del primer hombre, al corromper la naturaleza humana entera, apartó más del bien que cualquier otro de los pecados siguientes. Luego fue peor que los otros.

3. A una culpa mayor se debe una pena mayor. Ahora bien, el pecado de Adán fue castigado del mayor modo por Dios, porque su pena se extiende a todos los descendientes. Luego fue más grave que los otros.

4. Parece que también habría sido irremisible, porque el bien de la gracia excede al bien de la naturaleza. Ahora bien, el ángel cayó por el pecado sólo del estado natural, según la opinión de los que dicen que ellos fueron creados sólo en estado de naturaleza; pero el hombre cayó también del estado de gracia. Luego como la caída es tanto más grave cuanto más alto es el estado, parece que habría sido más irremisible el pecado de Adán que, incluso, el de los demonios.

5. El bien es más potente que el mal. Ahora bien, Adán corrompió por el pecado toda la naturaleza humana, que estaba en él originalmente. Luego, si hubiera podido hacer penitencia y poner así remedio a su pecado, parece que hubiera podido reintegrar toda la naturaleza; lo cual es falso, porque sólo pudo esto el Hijo de Dios. Luego se afirma lo mismo que antes.

EN CONTRA, es mayor mal lo que tiene más razones de mal. Ahora bien, Adán pecó haciendo lo que era malo, sólo por estar prohibido; pero muchos pecan en lo que es de ambas maneras malo, tanto de suyo como por estar prohibido. Luego parece que los pecados de muchos son más graves que el pecado de Adán.

Además, el pecado que es por cierta malicia es más grave que el que lo es por ignorancia. Ahora bien, el pecado del primer hombre fue de alguna manera por ignorancia, como quedará claro más adelante. Luego parece que hay muchos pecados más graves que él, los cuales se cometen por malicia consciente.

SOLUCIÓN

En el pecado pueden considerarse muchas cosas de las que puede deducirse su gravedad; y sucede que un pecado que, según un aspecto, es más grave, es más leve

según otro. Se ha de considerar, con todo, absolutamente más grave el que es más grave según más numerosos y más poderosos aspectos, y, principalmente, según la especie de pecado, porque la magnitud que sigue a la especie del pecado es más esencial al pecado que la que sigue a las circunstancias del pecado. Luego, de acuerdo con esto, se ha de decir que el pecado de Adán fue mayor que los demás en cuanto fue excitado por una tentación menor y pudo haberse resistido más fácilmente; pero, en cuanto a la especie del pecado y en cuanto a las demás circunstancias que aumentan más la gravedad del pecado, siguieron a aquél muchos pecados más graves.

RESPUESTAS

1. Y por esto es clara la respuesta a la primera objeción.

2. Fue accidental que produjera una lesión mayor, a saber, porque aconteció cuando la naturaleza estaba íntegra, de lo que no se sigue que hubiera sido más grave que los demás, porque esto hubieran hecho también los pecados siguientes si hubieran acontecido con la naturaleza en tal estado, así como un segundo pecado mortal no priva de la gracia, porque ya no la encuentra, pero privaría si la encontrara.

3. La pena del pecado de Adán es doble: una que le es debida en cuanto es un cierto pecado singular y personal; y así a otros muchos pecados les ha correspondido una pena más grave. La otra se le debe indirectamente en razón de la herida del pecado original provocada por el mismo; y así le siguió la mayor pena a este primer pecado. Pero la gravedad de esta pena no se mide por la magnitud del primer pecado en cuanto fue cierto pecado personal, sino en cuanto corrompió la naturaleza.

4. Aunque la gracia exceda a la naturaleza, no obstante, porque la potencia natural suministra la sustancia del acto (la cual es informada por la gracia), el defecto del bien natural excusa el acto de pecado incluso más que la carencia de la gracia, pues la gracia no eleva al hombre de modo que, al instante, produzca un acto del intelecto deiforme, lo cual sí tiene, en cambio, el ángel por naturaleza. Por eso, más hace al carácter irremisible del pecado la superioridad de la naturaleza, que el exceso de la gracia. Pero la causa por la que el pecado del ángel es irremisible y no lo es el pecado del hombre, ha sido dicha ya antes en el tratado sobre los ángeles.

5. Así como el hombre puede perder por sí mismo la gracia y no puede, en cambio, recuperarla por sí mismo, porque la gracia sobrepasa la fuerza de la naturaleza, así también pudo el hombre perder la integridad de la inocencia -la cual superaba la condición de la naturaleza, como se ha dicho-, y, en cambio, no pudo recuperarla más que el que estaba sobre la naturaleza, pues la gracia que se cree que fue devuelta después a Adán se extendía sólo a los actos personales. No podía, entonces, elevar la naturaleza a lo que estaba por encima de sí, es decir, a la justicia original y a la impasibilidad, que estaban sobre la condición de los principios de la naturaleza humana.

Artículo 3: Si Adán pudo pecar venialmente en el estado de inocencia
(I-II q89 a3)

OBJECIONES

1. Parece que Adán pudo pecar venialmente en el primer estado, pues la disposición precede a la perfección. Ahora bien, el pecado venial dispone al mortal. Luego parece que habría pecado venialmente antes de pecar mortalmente.

2. El libre albedrío está abierto a los opuestos, y sobre todo si no ha sido confirmado. Ahora bien, el libre albedrío del hombre no había sido confirmado en el primer estado. Luego, así como podía no pecar venialmente, también podía pecar venialmente.

3. Todo el que puede lo que es más puede lo que es menos. Ahora bien, es más pecar mortalmente que venialmente. Luego como pudo pecar mortalmente, pudo pecar venialmente.

4. El pecado mortal es más incompatible con la rectitud y la gracia que el pecado venial. Ahora bien, la rectitud de la inocencia no impedía que pudiera pecar mortalmente. Luego impedía mucho menos que pecara también venialmente.

5. Es imposible que alguien crea o estime algo si está cierto de lo contrario. Ahora bien, Adán, como dice San Agustín (*De civ. Dei,* XIV, 11), creyó que el pecado que él cometía era venial. Luego no sabía que él no podía pecar venialmente. Ahora bien, si no hubiera podido, habría sabido que no podía, porque tal nobleza existía en él, y no es conveniente que nosotros tengamos hábitos nobilísimos que nos estén ocultos -como dice el Filósofo en *Analytica Posteriora* (II, 18)-. Luego Adán pudo pecar venialmente.

6. Si se dice que no pudo pecar venialmente, porque no podían desviarse las fuerzas inferiores, a menos que antes se desviase la razón superior, hay que decir, en contra, que en la razón superior no hay sólo pecado mortal, sino también venial. Luego pudo existir cierto desorden en la razón superior por el pecado venial, así como cuando alguien siente un movimiento de infidelidad.

EN CONTRA, el pecado venial es causado en nosotros por la disposición a pecar y por cierto impulso de la carne corrompida. Ahora bien, todo esto se siguió del pecado. Luego parece que antes del pecado mortal no pudo existir pecado venial.

Además, un motivo pequeño no conmueve una gran fuerza. Ahora bien, el pecado venial tiene un motivo pequeño, en el que el apetito no descansa como en su fin. Luego, como la virtud humana era muy fuerte en el primer estado, parece que no podía moverse a pecar por el pecado venial.

SOLUCIÓN

Como ya se dijo, tal era la rectitud del primer estado, que la parte superior de la

razón se sometía a Dios, a la cual se sometían las fuerzas inferiores, a las que, a su vez, se sometía el cuerpo, de manera que el primer sometimiento era la causa del segundo, y así sucesivamente. Pero, permaneciendo la causa, permanecería el efecto; por ello, así como todo el tiempo en el que el hombre estaba sometido a Dios, nada contrario al alma podía tener lugar en las partes del cuerpo, así también nada podía tener lugar en las fuerzas del alma que la razón superior no ordenara a Dios. Mas lo que está rectamente ordenado a Dios no es pecado venial y, así, el pecado venial no podía tener lugar en el primer estado, como tampoco la muerte, si no se retiraba antes la ordenación de la mente a Dios, lo cual no pudo hacerse sin pecado mortal.

RESPUESTAS

1. Hay una doble disposición. Una que es necesaria para el ser al que dispone, y ésta precede siempre a lo que dispone, como el calor precede a la forma del fuego. Otra disposición se ordena a la facilidad de aquello a lo que dispone, lo cual puede ciertamente ser sin ella, pero no tan fácilmente, como los troncos son regados con aceite para que se enciendan más rápido. Y de este segundo modo el pecado venial es una disposición respecto del mortal.

2. Adán tenía en el primer estado el libre albedrío para pecar venialmente; pero esto no podía realizarse si antes no pecaba mortalmente. Y ya se ha dicho la razón de esto. Puede decirse también que, comparando el libre albedrío con su objeto, no estaba confirmado; pero comparando un orden con otro, poseía cierta confirmación, a saber, que el orden inferior seguía infaliblemente al superior.

3. Entre las potencias activas y las pasivas se da la diferencia de que, en las potencias activas, la que puede algo mayor puede también algo menor, como quien puede llevar cien libras puede también llevar diez; pero en las potencias pasivas ocurre al revés, pues quien puede padecer por lo poco puede padecer por lo mucho, de manera que, si alguien puede ser vencido por uno, puede también ser vencido por dos, pero no a la inversa. Y la potencia de pecar es de este tipo, pues quien peca es vencido por la concupiscencia de su pecado.

4. La rectitud original de la justicia repugnaba a la culpa mortal, que no podía darse al mismo tiempo con ella; sin embargo, la culpa mortal que se le oponía podía privar de ella. La culpa venial, en cambio, no podía siquiera hacer desaparecer la justicia original, cuyo principio estaba ordenado a Dios en su parte superior, del cual no separa el pecado venial, ni podía al mismo tiempo estar con ella, por el sometimiento de lo inferior a lo superior.

5. Aunque Adán no pudiera pecar venialmente, podía sin embargo no estar seguro de esto, pues el que no se nos oculten los hábitos más nobles debe entenderse de los hábitos de la parte cognoscitiva, de cuya perfección hay certeza, pero no debe entenderse así acerca de los hábitos de la parte afectiva, que están ocultos, como es patente en la

caridad. Además, si lo hubiera sabido en general, podía no considerarlo así en particular. Se puede decir, mejor, que hay tres maneras de llamar a algo venial, a saber: venial por el género, como la palabra ociosa; venial por la causa, como lo que se produce por la debilidad o la ignorancia, que tiene cierta excusa; y lo venial por el resultado, como la confesión posterior hace venial la precedente culpa mortal, como dice San Ambrosio (*De parad.*, XIV), porque queda el reato de la pena temporal. Luego cuando San Agustín dice que creyó que el pecado era venial, se entiende venial por la causa, lo que también a veces es mortal de modo absoluto.

6. Así como en el intelecto especulativo la parte suprema se adhiere a los principios evidentes de suyo, así también en la razón práctica la parte suprema se adhiere al fin, porque el fin en las operaciones es como el primer principio indemostrable en lo especulativo, como dice el Filósofo en *Ethica* VI y VII (9); y esta parte no puede ser desordenada más que por el pecado mortal, el cual pone un fin contrario. Pero del orden de esta parte dependía todo el orden original de la justicia y, por eso, a menos que hubiera pecado antes mortalmente, ningún desorden había podido haber en él.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"El diablo tentaba mediante la serpiente por la que hablaba". Ya se trató el modo en que los ángeles buenos o malos pueden hablar en los cuerpos que toman (en la distinción 8, cuestión 1, artículo 4).

"Se dijo que la serpiente es «más astuta»". Parece que esto es falso, porque cualquier animal que hubiera tomado el diablo habría tenido la misma astucia, si no era astuto por su propia astucia, como él mismo añade. Pero se ha de decir que por lo que se produce visiblemente, puede entenderse lo que no se ve. Ahora bien, la serpiente, aunque no tuviera por sí misma astucia para dañar espiritualmente al hombre, tiene, con todo, astucia para dañarle corporalmente y, por eso, por la astucia exterior de la serpiente se significa la astucia espiritual del demonio, y por eso se dice que es más astuta que los otros animales: por la astucia del demonio por la que era movida, por la cual también era designado el diablo.

"Como habla por energúmenos y fanáticos". Se llaman energúmenos porque trabajan interiormente, pues esa palabra proviene del griego "en", que significa *en*, y "ergon", que significa *trabajo*. Se llaman fanáticos porque en los fanos o templos de los ídolos recibían respuestas de los demonios. Ahora bien, ambas cosas se toman aquí para designar a los arrebatados por el demonio.

"La avaricia es el deseo desmedido de poseer". Lo que se dice aquí de la avaricia no ha de entenderse de ella en tanto que es un vicio determinado, que es uno de los siete capitales, porque no se diferencia así de la soberbia, que es el apetito desmedido de la propia grandeza; sino que se toma la avaricia aquí en cuanto es un vicio general en relación con todos los pecados, que se da por el apetito de todos los bienes naturales, como la curiosidad, la soberbia y cosas semejantes -como distingue San Agustín (*De Gen. ad litt.,* XI, 15)-.

Distinción 22

LA CAUSA INTRÍNSECA DEL PECADO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Precedió una presunción en la mente de la mujer, antes de cometer el pecado*. Dicha presunción la inclinó a consentir a la sugestión del diablo.

2. *Resuelve dos dificultades*.

- *Duda* : si fue así, el hombre no pecó por sugestión de otro, sino por propia presunción; y entonces su pecado no sería más subsanable que el del ángel.

Respuesta : esta presunción hubo de nacer en el hombre por sugestión del diablo; y debido a la tentación surgió la presunción y el pecado. Pero el ángel no tuvo ni una cosa ni otra por sugestión. Y esta presunción comparece de una manera muy clara en la mujer, en la medida en que se persuadió de que era verdad que podía ser igual a Dios.

- *Duda:* se pregunta si una presunción semejante apareció en la mente de Adán, como en la de Eva.

Respuesta: efectivamente precedió, pero no del mismo modo que en Eva; porque en Eva precedió la presunción con seducción, pensando que era verdad lo que la serpiente decía de la igualdad con Dios. Pero en Adán no precedió la presunción con una seducción semejante, porque "Adán no fue seducido, sino Eva" (1 *Tim.,* 2, 14). Y aunque Adán fue prevaricador, lo fue en cuanto quiso experimentar del árbol prohibido, viendo que la mujer no había muerto al comer; y en esto consistió su presunción.

3. *Pregunta si la mujer pecó más que el varón*.

- La mujer pecó más gravemente que el varón; por lo que fue castigada más severamente. Pues ella pecó por su mayor ambición y por su presunción de igualarse a Dios.

- Pero Adán no quiso ser igual a Dios, pues no lo creía posible. Mas se determinó por afecto a su mujer, y por el deseo de experimentar de aquel fruto que, al haber sido comido por su mujer, no había provocado la muerte.

- *Objeción* : parece que Eva pecó por ignorancia, porque fue seducida, mas Adán por propia industria, porque prevaricó y éste es un pecado mayor.

Respuesta : la ignorancia de la seducción no excusó el pecado de Eva, porque fácilmente pudo saberlo de Adán y no quiso; y tampoco ignoraba el precepto.

Texto de Pedro Lombardo

El origen de aquel pecado .- Aquí parece que se ha de investigar diligentemente cuál haya sido el origen y la raíz de aquel pecado.

La opinión de algunos que dicen que había precedido cierta arrogancia en el ánimo del hombre.- Algunos piensan que había precedido cierta arrogancia en el ánimo del hombre, desde la cual consintió a la sugerencia del diablo.

La autoridad de San Agustín, que parece defenderlo.- Lo cual parece insinuar San Agustín cuando dice: "No ha de pensarse que el hombre se derrumbara si no hubiera precedido en él cierta arrogancia que había de ser reprimida, de manera que supiera por la humildad del pecado qué falsamente había presumido de sí y que la naturaleza no se comporta bien, si se aparta del que la hace" (*De Gen. ad litt.*, XI, 5, 7). También, en el mismo lugar: "¿Cómo creería la mujer por las palabras del tentador que Dios le había mandado abstenerse de una cosa buena y útil, si no estuviera en su mente aquel amor de la propia potestad y la presunción arrogante de sí? Ella había de ser vencida o destruida por la tentación. Finalmente, sin contentarse con el halago de la serpiente, miró el árbol como bueno para el apetito y hermoso por el aspecto (*Gén.,* 3, 6); y no creyendo que podía morir a continuación, pensó quizá que Dios lo dijo para dar a entender otra cosa. Por eso comió, y dio a su hombre, quizá con alguna persuasión, que la Escritura omite. O quizá no fue necesaria la persuasión al no ver el varón que ella había muerto por aquel alimento" (*De Gen. ad litt.*, XI, 30, 39).

El diablo habló de modo distinto a través de la mujer que a través de la serpiente .- "Luego, así como no se le permitió al diablo tentar a la mujer más que por la serpiente, así tampoco al varón más que por la mujer" (*De Gen. ad litt.*, XI, 27, 34); "para que, así como el precepto de Dios vino a la mujer por el varón, así también la tentación del diablo pasara por la mujer al varón" (*De Gen. ad litt.*, XI, 34, 45). "Pero en la mujer, que era racional, no habló él mismo como en la serpiente, sino que habló mediante la persuasión; aunque ayudara interiormente con la instigación lo que producía exteriormente por la serpiente" (*De Gen. ad litt.*, XI, 27, 34).

Lo que entienden algunos de las palabras anteriores.- De las tentaciones antes dichas se insinúa el modo y el proceso; ciertamente, parece señalarse también lo que dijimos con anterioridad, es decir, que hubiera precedido cierta arrogancia y presunción en la mente del hombre.

Objeción contra los que dicen que precedió la arrogancia en la mente .- Luego, si esto fue así, pecó antes y no por sugerencia de otro. Pero la autoridad enseña que el pecado del diablo es incurable, porque no cayó por una sugerencia, sino por la propia soberbia; pero el del hombre es curable, porque no cayó por sí mismo, sino por otro, y

por eso pudo ser levantado por otro.

De qué modo han de entenderse las palabras que éste determinó.- Por lo cual, las palabras que antes dijo San Agustín requieren un lector experto y diligente, las cuales podemos entender así correctamente: "No ha de pensarse que el hombre se derrumbara", a saber, en el acto de aquel pecado, esto es, de manera que comiera el árbol prohibido y no hubiese caído en estas miserias, por la tentación del diablo, "si no hubiera precedido en él cierta arrogancia que había de ser reprimida", no ciertamente a la tentación, sino a la obra del pecado.

Advierte el orden de la tentación.- Tal fue pues el orden del proceso. Al tentar dijo el diablo: "Si coméis, seréis como dioses, sabedores del bien y del mal" (*Gén*., 3, 5); habiéndolo oído, de inmediato surgió cierta arrogancia y amor de la propia potestad en la mente de la mujer, a partir de lo cual le agradó hacer lo que aconsejaba el diablo y lo hizo efectivamente. Por lo tanto, pecó por la sugerencia, porque precedió la tentación, de la que surgió la arrogancia en su mente, a la que siguieron el pecado de obra y la pena del pecado.

Cuál fue la arrogancia de la mujer .- Ciertamente, se dio en el alma de la mujer aquella arrogancia por la que creyó y quiso poseer cierta semejanza con Dios, junto con cierta igualdad, pensando que era verdad lo que le decía el diablo (*Gén.,* 3, 5). Por eso, San Agustín se refiere especialmente a la mujer cuando dice: "¿De qué modo podría creer la mujer al diablo, si no hubiese en su propia mente una presunción soberbia?" (*De Gen. ad litt*., XI, 30, 39). Y lo que sigue después, a saber: "Ella había de ser vencida o destruida por la tentación", debe referirse a la mujer, para que se entienda que la mujer, no la soberbia, "debía ser vencida o destruida por la tentación".

Cuál fue la arrogancia del varón: si creyó y quiso lo mismo que la mujer .- Suele preguntarse si tal arrogancia y amor de la propia potestad fue en el varón igual que en la mujer.

Adán no fue seducido como la mujer, es decir, de modo que creyera verdadero lo que el diablo sugería; y sin embargo fue seducido en algo, a saber, en que pensara que era pecado venial .- A esto decimos que Adán no fue seducido del mismo modo que la mujer, Pues no pensó que era verdadero lo que sugería el diablo. Pero puede pensarse que fue inducido a creer que era venial lo que era mortal. Pero no fue el primero en ser seducido ni lo fue en lo mismo que la mujer, de modo que creyera que Dios había prohibido tocar aquel árbol porque, si lo tocaran, serían "como dioses" (*Gén*., 3, 5). Pero Adán fue transgresor, como lo atestigua el Apóstol (*Rom.*, 5, 14). Luego pudo haber alguna arrogancia en su mente después de la tentación, por la cual quiso experimentar el árbol prohibido al no haber visto muerta a la mujer después de haber tomado aquel alimento.

Autoridad que confirma lo que había sido dicho.- Por eso San Agustín dice sobre el *Génesis*: "Cuando el Apóstol muestra que Adán fue transgresor al decir: «A semejanza de la prevaricación de Adán» (*Rom.*, 5, 14), sin embargo, niega que fuera seducido, donde dice: «Adán no fue seducido, sino la mujer» (1 *Tim.*, 2, 14). Por eso, al ser interrogado tampoco dice: «La mujer me sedujo», sino que dijo: «Me dio y comí» (*Gén.*, 3, 12). La mujer, sin embargo, dijo: «La serpiente me sedujo» (*Gén.*, 3, 13)" (*De Gen ad litt.*, XI, 42, 58).

A qué llamó el Apóstol seducción, por la que fue seducida la mujer, no el hombre.- "Pero el Apóstol llamó propiamente seducción a aquélla por la que se pensó que lo que se aconsejaba era verdadero, siendo falso, a saber: que Dios hubiera prohibido tocar aquel árbol porque sabía que si lo tocaban ellos habrían de ser como dioses, como si el que había hecho a los hombres tuviera envidia de la divinidad que ellos adquirirían. Pero, aunque al ver que la mujer no había muerto tras tomar el alimento, el hombre sintió algún deseo de probar por cierta arrogancia de la mente, que no se podía ocultar a Dios; no pienso, sin embargo, si estaba dotado ya de una mente espiritual, que hubiera creído en modo alguno lo que el diablo le sugería" (*De Gen. ad litt.*, XI, 42, 60).

Quién pecó más: Adán o Eva .- Por esto puede advertirse claramente quién de ellos pecó más, a saber, Adán o Eva, pues parece que pecó más la mujer, que quiso usurpar la igualdad de la divinidad y, con una inmoderada arrogancia, creyó que había de ser así. Pero Adán no creyó eso, y pensaba en la penitencia y la misericordia de Dios cuando, siguiendo la conducta de la mujer, consintió a su persuasión, no queriendo que ella se entristeciera o pereciera al apartarse de él, pues pensó que aquello era un delito venial, no mortal.

Por eso, San Agustín afirma: "El Apóstol dice: «Adán no fue seducido» (1 *Tim.*, 2, 14), lo cual puede tomarse efectivamente de manera que se entienda que no fue seducido antes, o en lo mismo que la mujer, de modo que creyera verdadero lo de «seréis como dioses» (*Gén.*, 3, 5). Pero pensó que podían ocurrir las dos cosas: seguir la conducta de la mujer en lo hecho y obtener perdón por la penitencia. Luego pecó menos el que pensó en la penitencia y en la misericordia de Dios" (más bien: *Glosa ordinaria* sobre 1 *Tim.*, 2, 14).

San Agustín, sobre el Génesis .- "En efecto, después que la mujer comió seducida y le dio a él para que comiera al mismo tiempo, Adán no quiso entristecer a la que creía que se consumiría sin su consuelo y, separada de él, perecería del todo; vencido, no ciertamente por la concupiscencia carnal de la comida que todavía no había sentido, sino por cierta benevolencia amigable, por la que muchas veces se ofende a Dios para que no se ofenda el amigo, el resultado justo de la sentencia divina indicó que él no debió hacer esto" (*De Gen. ad litt.*, XI, 42, 59).

En qué fue seducido Adán y en qué no.- "Por tanto, él mismo fue engañado también

de otro modo" (*De Gen. ad litt*., XI, 42 60). "Pues, ignorante de la severidad de la sentencia divina, pudo ser engañado por que creyera que era venial lo cometido" (*De Gen. ad litt*., XIV, 11, 2); "pero en modo alguno pienso que él pudo ser seducido por el engaño de la serpiente por el que fue seducida la mujer" (*De Gen. ad litt*., XI, 42, 60).

Por esto se da a entender que ha pecado más la mujer, en la cual hubo mayor presunción, por la cual pecó también contra sí, contra el prójimo y contra Dios. Pero el varón sólo pecó contra sí y contra Dios.

Por la pena también se prueba que la mujer ha pecado más.- De esto se deduce también que la mujer ha pecado más, porque fue castigada más gravemente, a la que se le dijo: "Con dolor parirás los hijos, etc." (*Gén*., 3, 16).

Lo que parece oponerse a la sentencia antes dicha .- Pero a esto parece oponerse lo que sobre el *Génesis* dice San Agustín del varón y de la mujer que excusan su pecado: "Dijo Adán: «La mujer que me diste me dio del árbol y comí» (*Gén*., 3, 12). No dice: «pequé», pues la soberbia tiene la deformidad de la confusión, no la humildad de la confesión". "Tampoco confiesa la mujer su pecado, sino que lo refiere a otro diciendo: «La serpiente me engañó y comí» (*Gén*., 3, 13); desiguales en el sexo, pero iguales en la altanería" (*De Gen. ad litt*., XI, 35, 47-48). He aquí que San Agustín dice que igual altanería tuvo la mujer que el marido. Luego igualmente se ensoberbecieron, e igualmente pecaron.

Determinación de la autoridad antes señalada.- Pero esto puede determinarse de modo que digamos que igual fue la altanería de ambos al excusar el pecado y al comer del árbol prohibido; pero desigual, y mucho mayor en la mujer, pues creyó que sería como Dios y lo quiso, lo cual no hizo el varón.

Sobre el varón también se lee que quiso ser como Dios.- No obstante, se lee también del varón que quiso ser como Dios, pues dice San Agustín sobre aquella parte del *Salmo*: "Devolvía entonces lo que no robé" (*Sal.,* 68, 5): "Pues robaron Adán y Eva, presumiendo como el diablo sobre la divinidad. Quisieron robar la divinidad y perdieron la felicidad" (*Enn. In Psal*. 68, 5, sermón 1, 9). Asimismo, sobre aquel pasaje: "Oh Dios, ¿quién como tú?" (*Sal.,* 70, 19): "Quien quiere ser por sí como Dios, quiere perversamente ser como Dios; como el diablo, que no quiso estar bajo él, y el hombre, que no quiso atenerse al precepto como siervo, sino que quiso ser como Dios, sin nadie que lo dominara" (*Enn. In Psal*. 70, 19, sermón 2, 7). Asimismo, sobre aquel pasaje de la epístola: "No pensó que era codiciable ser igual a Dios" (*Flp*., 2, 6): "Porque no usurpó lo que no fuera suyo, como el diablo y el primer hombre" (*Enn. In Psal*. 68, 5, sermón 1, 9).

La sentencia de algunos de que Adán ambicionó ser como Dios, pero que no creyó que fuera posible .- A algunos les parece que también Adán ambicionó ser como Dios,

pero que no creyó que pudiera realizarse, y sabía, por tanto, que era falso lo que el diablo prometía; y aunque hubiera deseado ser igual a la divinidad, no se encendió tanto ni fue afectado por una ambición tan grande como la mujer, la cual pensó que aquello era posible y, por eso, se ensoberbeció más al ambicionarlo. Pero movió al hombre cierto asalto de ambición, pero no tal que pensara que llegaría a ser verdadero o posible.

La sentencia de otros que piensan que eso se dijo porque Eva fue formada del varón.- A otros, en cambio, les parece que se dijo que Adán lo quiso porque lo quiso la mujer, que había sido formada de él; así como dicen que "el pecado entró por un hombre al mundo" (*Rom.,* 5, 12), es decir, a la naturaleza humana, aunque la mujer había pecado antes que el varón, porque entró por la mujer que había sido hecha a partir del varón. O más bien se dice que entró por el hombre, porque incluso pecando la mujer, si el varón no hubiera pecado, en modo alguno habría perecido el género humano corrompido por los pecados. Luego pecó menos el varón que la mujer.

Objeción contra lo dicho de que el varón pecó menos .- A estas cosas se suele objetar de este modo. Se peca de tres modos, como dice San Isidoro (*Sent.,* II, 17, 3-4): por ignorancia, por debilidad y por diligencia; y es más grave pecar por debilidad que por ignorancia, y es más grave pecar por diligencia que por debilidad. Pero Eva parece que pecó por ignorancia, porque fue seducida; Adán, en cambio, por diligencia, porque no fue seducido, como dice el Apóstol (1 *Tim.,* 2, 14).

Respuesta en la que se distingue la ignorancia de Eva: es decir, en qué ha pecado por ignorancia y en qué no.- A lo cual decimos que, aunque Eva hubiera faltado por ignorancia en creer que era verdad lo que el diablo le aconsejaba, no faltó debido a que no hubiera sabido que aquello era un mandamiento de Dios y que era pecado obrar en contra; y no pudo por ello excusarse del pecado por ignorancia.

Por qué una ignorancia excusa y otra no.- Pues hay una ignorancia que excusa al que peca y hay una ignorancia que no excusa. Hay ignorancia vencible e invencible. Desaparece toda excusa donde no se ignora lo mandado.

De la triple ignorancia, cuál excusa y cuál no .- Ahora bien, la ignorancia es triple, a saber, la de los que no quieren saber cuando pueden, la cual no excusa, porque la misma ignorancia es también pecado; y la de aquellos que quieren pero no pueden, la cual excusa, y es una pena del pecado, pero no pecado; y la de aquellos que simplemente ignoran, sin rechazar el saber ni proponérselo, la cual no excusa plenamente a nadie, pero quizá sí para que uno sea menos castigado.

San Agustín dice dónde no hay excusa.- Por eso dice San Agustín a Valentín: "A los que conocieron los mandamientos de Dios se les quita la excusa por ignorancia que suelen tener los hombres. Y aunque sea más grave pecar sabiendo que sin saber, no se ha de recurrir por ello a las tinieblas de la ignorancia de manera que uno busque la excusa en

ellas, pues una cosa es no saber, y otra no haber querido saber" (*De grat.,* 3, 5). "Porque en las cosas que no quisieron entender es pecado la misma ignorancia; pero, en las que no pudieron, es pena del pecado" (*Epist. 194, Ad Sixtum,* 6, 27). "Pero la ignorancia que no es de los que quieren saber, sino de los que simplemente no saben, no excusa a ninguno de manera que no arda en el fuego eterno, pero sí quizá de modo que arda menos" (*De grat*., 3, 5). No tuvo entonces la mujer excusa por ignorancia al haber conocido el mandato y no ignorar que era pecado obrar contra él.

De dónde habría venido el consentimiento de aquel pecado cuando la naturaleza del hombre estaba sin corromperse .- También suele preguntarse de dónde procedió el consentimiento al mal cuando estaba sin vicio la naturaleza del hombre.

Respuesta.- A lo cual puede responderse que vino del libre albedrío de la propia voluntad, pues la causa de que se hiciera peor estuvo en otro tanto como en él mismo. En otro, porque está en el diablo, el cual aconsejó; en él mismo, porque consintió con la voluntad del libre albedrío y, ya que el libre albedrío es bueno, proviene de una cosa ciertamente buena aquel mal consentimiento, y así el mal brotó del bien. Trataremos de esto, sin embargo, más plenamente en lo que sigue, cuando se investigue el origen del mal y con qué realidad está unido.

Si la voluntad precedió a aquel pecado .- Pero si se pregunta si la voluntad precedió a aquel pecado, decimos que aquel pecado consistió tanto en la voluntad como en el acto; y la voluntad precedió al acto, pero otra voluntad mala del hombre no precedió a la misma voluntad. Y por la persuasión del diablo y el albedrío del hombre surgió esa voluntad mala con la que abandonó la justicia y dio comienzo a la iniquidad; y la misma voluntad fue iniquidad.

Tras haber tratado del principio de la caída humana por parte del tentador, trata aquí del principio intrínseco por parte del mismo hombre que peca, y se divide en dos partes. En la primera busca lo que fue el primer pecado en el hombre, origen y raíz de los pecados siguientes. En la segunda busca lo que fue el principio de aquel primer pecado, donde dice: "También suele preguntarse de dónde procedió el consentimiento al mal cuando estaba sin vicio la naturaleza del hombre". La primera parte se divide en tres; en primer lugar, dice que el primer pecado en el hombre fue el orgullo; en segundo lugar, muestra que estuvo diversamente en el hombre y en la mujer, donde dice: "Ciertamente, se dio en el alma de la mujer aquella arrogancia"; en tercer lugar, concluye de esto que el pecado de la mujer fue más grave que el pecado del varón, donde dice: "Por esto puede advertirse claramente quién de ellos pecó más".

Sobre lo primero hace tres cosas: primero, propone la opinión de algunos y las razones de los que afirman que la soberbia en el corazón del hombre precedió incluso a la tentación del demonio. Segundo, argumenta en contra, donde dice: "Luego, si esto fue así, pecó antes y no por sugerencia de otro". Tercero, determina la verdad, donde dice: "Por lo cual, las palabras que antes dijo San Agustín requieren un lector experto y diligente".

"Ciertamente, se dio en el alma de la mujer aquella arrogancia". Aquí muestra cuál fue el orgullo del varón y de la mujer; y, primero, cómo fue el orgullo de la mujer. Segundo, cómo fue el orgullo del hombre, donde dice: "Suele preguntarse si tal arrogancia y amor de la propia potestad fue en el varón igual que en la mujer".

"Por esto puede advertirse claramente quién de ellos pecó más". Aquí concluye de lo dicho que el pecado de la mujer fue más grave que el pecado del hombre; y, primero, muestra el propósito; segundo, argumenta en contra, donde dice: "Pero a esto parece oponerse lo que… dice San Agustín". Pero que el pecado de la mujer fuera más grave lo muestra de tres maneras: la primera, del motivo para pecar, porque vino de una soberbia mayor; la segunda, por la ofensa, porque pecó contra muchos, donde dice: "…por la cual pecó también contra sí, contra el prójimo y contra Dios"; la tercera, por la pena, porque fue castigada más gravemente, donde dice: "De esto se deduce también que la mujer ha pecado más, porque fue castigada más gravemente".

"Pero a esto parece oponerse lo que… dice San Agustín del varón y de la mujer que excusan su pecado". Aquí argumenta contra lo que se ha dicho: primero, muestra que el pecado fue igual; segundo, muestra que el pecado del varón fue más grave, donde dice: "A estas cosas se suele objetar". Sobre lo primero hace dos cosas, ya que aduce, contra lo definido, dos autoridades. La segunda comienza donde dice: "No obstante, se lee también del varón que quiso ser como Dios". Estas dos partes se dividen en objeción y

respuesta.

"También suele preguntarse de dónde procedió el consentimiento al mal cuando estaba sin vicio la naturaleza del hombre". Aquí investiga lo que haya sido el principio de aquel pecado; y lo divide en dos partes, suscitando dos cuestiones según esto. La segunda comienza donde dice: "Pero si se pregunta si la voluntad precedió a aquel pecado, decimos que aquel pecado consistió tanto en la voluntad como en el acto".

Cuestión 1

Aquí se investigan dos cuestiones: la primera, sobre el pecado del hombre; la segunda, sobre la ignorancia. Acerca de la primera se preguntan tres cosas: 1. Cuál fue el primer pecado según el género; 2. Qué deseó el hombre al pecar; 3. Quien pecó más, si el hombre o la mujer.

Artículo 1: Si la soberbia fue el primer pecado del hombre
(I q63 a2; II-II q163 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la soberbia no fue el primer pecado del hombre, pues dejar de creer las palabras divinas es pecado de incredulidad. Ahora bien, el pecado del hombre parece que comenzó por dejar de creer las palabras de Dios o dudar de ellas, como se ha dicho antes. Luego el primer pecado del hombre fue la incredulidad.

2. El primer fundamento del edificio espiritual es la fe, como se dice en *Hebreos* (11). Ahora bien, la incredulidad se opone a la fe. Luego fue también la incredulidad el primer pecado en el proceso de la perdición del hombre, y no la soberbia.

3. En la *Carta a los Romanos* se dice: "Por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos muchos como pecadores" (*Rom*., 2, 5), y habla allí del pecado primero del hombre, pues entró por el pecado la muerte en el mundo. Luego el primer pecado es la desobediencia.

4. Se determina la especie del pecado por el motivo que lleva a pecar. Ahora bien, la mujer fue movida a pecar por lo deleitable según el gusto. Por eso se dice en el *Génesis*: "Viendo entonces la mujer el árbol, etc." (*Gén*., 3, 6). Luego, como la gula es sobre lo deleitable en relación con la comida, parece que la gula es el primer pecado del hombre.

5. La promesa del demonio instigó a la mujer a pecar. Ahora bien, el demonio prometió la perfección de la ciencia. Luego pecó por el deseo de saber. Ahora bien, el deseo desmedido de saber es la curiosidad. Luego la curiosidad es el primer pecado.

6. Todo el que no hace lo que ha de hacer peca por omisión. Ahora bien, estaba obligado el hombre en la tentación a meditar acerca del precepto dado, porque si hubiera meditado, no habría pecado. Luego parece que pecó primero por omisión.

7. El primer pecado del hombre fue la raíz y el origen de los siguientes pecados. Ahora bien, como se dice en *Timoteo*: "La raíz de todos los males es la codicia" (1 *Tim*., 6, 10). Luego parece que el primer pecado fue la ambición y no la soberbia o el orgullo, como se dice en el texto.

EN CONTRA está lo que se dice en el *Eclesiástico*: "El inicio de todo pecado es la soberbia" (*Eclo*., 10, 15). Ahora bien, en el primer pecado del hombre tuvo inicio todo pecado. Luego el primer pecado fue la soberbia.

Además, al tentar el diablo al hombre, intentó hacerlo imitador suyo. Ahora bien, el demonio pecó por soberbia, como se ha dicho antes. Luego también el hombre.

SOLUCIÓN

A veces, se encuentran en un solo acto deformidades de muchos pecados; pero la más principal y formal es aquella deformidad que completa la especie del pecado, la cual se toma del motivo principal al que se ordenan los demás: porque el fin es lo que primero cae en la voluntad, la cual es origen del pecado, y los actos morales se especifican por el fin. Por eso dice el Filósofo en la *Ethica* (V, 3) que si alguien comete adulterio para recibir ganancia, es más avaro o injusto que adúltero. Digo, según esto, que en el primer pecado del hombre aparecen muchas deformidades; por eso, el Maestro advirtió antes en él la gula, la vanagloria y la avaricia, por lo cual puede decirse que un único pecado es múltiple. Sin embargo, todos los otros son materiales en relación con la soberbia, porque ordenó todo al fin de conseguir la grandeza, como muestra la promesa del demonio que instigó a pecar, pues dijo: "Seréis como dioses" (*Gén.*, 3, 5). Y con razón comenzó por la soberbia el pecado de ambos, del demonio y del hombre: porque un defecto suele ser la ocasión de todos los demás pecados, pero sólo la soberbia toma su fundamento de la perfección. Por eso dice San Agustín (*Regula ad servos Dei*) que también acecha con buenas obras para que perezcan.

RESPUESTAS

1. No creyeron que Dios dijera algo falso (esto hubiera sido sólo incredulidad), sino que creyeron quizá que había de ser entendido de otro modo, metafóricamente, o que se dijo para significar otra cosa. O bien se ha de decir que por el mismo orgullo por el que apetecían aquello que se prometía, quedó impedido el ojo de la mente para que atendieran actualmente a la verdad de la afirmación divina, aspecto bajo el cual todo malvado es ignorante de algún modo. Pero tal tipo de ignorancia o dubitación, incluso de lo que se debía creer, no da lugar a la incredulidad.

2. El orden de la composición [*compositionis*] es opuesto al orden de la disolución [*resolutionis*], porque lo que es primero en la composición, es lo último en la disolución. Por eso, no se sigue que, si la fe es lo primero en la composición del edificio espiritual, sea la incredulidad lo primero en la disolución del mismo.

3. La desobediencia se toma de dos maneras, pues a veces es un pecado especial, a saber, cuando alguien peca especialmente por el desprecio del precepto. Pero se toma a veces como condición general que sigue a todo pecado mortal, pues como el precepto de la ley ordena los actos de todas las virtudes, se sigue que cualquier vicio lleva unida la transgresión del precepto y la desobediencia; y así se dice: "Por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos muchos como pecadores" (*Rom.*, 2, 5).

4. El motivo de la gula no fue el motivo principal, sino uno secundario y ordenado a otro, como se ha dicho.

5. No pecó la mujer porque deseara la ciencia de aquellas cosas que no le correspondían -pues esto hubiera sido curiosidad-, sino porque apeteció la eminencia en la ciencia, para ser en esto de algún modo igual a Dios.

6. No estaba obligado entonces a meditar, porque podía resistir también a la tentación sin deliberación. O se ha de decir, mejor, que hubo allí omisión, no en cuanto que es un pecado especial, sino en cuanto que es algo que sigue a todo pecado, pues es común en todo pecado que alguien no haga lo que está de su parte para resistir al pecado, porque no pecaría si lo hiciera.

7. La codicia se toma de tres modos. De un primer modo, en cuanto es un pecado especial y tiene una materia especial, a saber, los bienes útiles para la vida en cuanto se poseen; y así no es la raíz de todo pecado más que según lo que dice más adelante el Maestro: que no hay ningún género de pecado que no surja a veces de la codicia. De un segundo modo, se toma la codicia como un pecado general, en cuanto es el desmedido deseo de tener cualquier cosa, ya sea la ciencia, la posesión o cualquier otra cosa; y en este sentido el Maestro dijo antes que hubo codicia en el primer pecado del hombre; y San Agustín propone estos dos modos en el *De Genesi ad litteram* (XI, 13). De un tercer modo, en cuanto que no es pecado, sino raíz del pecado, ya que significa cierta tendencia del apetito para inclinarse a apetecer algo desordenadamente en acto. Y consta que, del primer modo, en cuanto que la codicia es un pecado especial, el hombre no pecó por codicia.

Artículo 2: Si el pecado del hombre consistió en apetecer ser como Dios
(I q63 a3; II-II q163 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado del hombre no fue apetecer ser como Dios, pues la voluntad del prudente no puede ser de lo imposible y, principalmente, de aquello que es incomprensible. Ahora bien, es imposible y no puede ser comprendido por el intelecto que alguna criatura sea como Dios. Luego, al tener la prudencia y las restantes virtudes, no apeteció esto, como dice el Maestro más adelante.

2. Si se dice que no apeteció ser como Dios por la igualdad, sino por la semejanza, se responde, en contra, que, como dijo San Agustín (*Enn. In Psal.* 118, VIII, 3), el amor es de lo que se tiene, pero el apetito es de lo que no se tiene. Luego, como el hombre fue hecho en su creación a semejanza de Dios, parece que el hombre no apeteció esto.

3. Es claro que Dios no puede conocer el mal por experiencia. Ahora bien, la ciencia del bien y del mal se entiende del mal por experiencia, que antes era sólo por el conocimiento. Luego parece que, a partir del hecho de que apeteció la ciencia del bien y del mal, no deseó la semejanza con Dios.

4. Dice el Filósofo en *Ethica,* X, que debemos tender a lo divino en la medida de lo posible, porque Él mismo no tiene envidia de lo divino que existe en nosotros, como dijo falsamente cierto poeta. Ahora bien, Dionisio (*De div. nom.,* 5) y San Agustín (*De Trin.,* V, último capítulo) dicen que uno se aproxima a Dios, no localmente, sino por la semejanza. Luego, como debemos aproximarnos Él, como se dice en el *Salmo*: "Aproximaos a él y quedaréis iluminados" (*Sal.,* 33, 6), parece que no pecó en que deseó la semejanza con Dios.

5. Nadie peca al apetecer aquello que naturalmente desea. Ahora bien, todos los hombres, como dice el Filósofo (*Metaphys.*, I, proemio), desean, por naturaleza, saber. Luego como no apeteció la semejanza divina sino por la ciencia, como lo muestran las palabras de la serpiente, parece que no pecó al apetecer la semejanza con Dios.

EN CONTRA está lo que dice San Agustín en el texto: "El que perversamente quiere ser como Dios, perversamente quiere ser semejante a Dios, como el diablo y el hombre" (*Enn. In Psalm*. 70, 2). Y también parece provenir de la ofensa a Dios lo que se expone en el *Génesis*: "He aquí que Adán ha llegado a ser como uno de nosotros" (*Gén.*, 3, 22).

SOLUCIÓN

El hombre apeteció ser como Dios un aspecto, pero no otro aspecto. Pues si "como" dice igualdad en alguna perfección, así no quiso el hombre tener toda la ciencia, potencia o bondad que tiene Dios, porque esto mismo es imposible e impensable. En cambio, respecto a cierto modo de tener, quisieron hacerse iguales a Dios tanto el hombre como el diablo, a saber, de modo que ambos tuvieran la perfección que les había sido dada, tal

como la tiene Dios de algún modo. Pero de modo diferente en el ángel que en el hombre.

El ángel soberbio apeteció tal igualdad en el poder; en cambio, el hombre, en la ciencia. La razón de esto es que el primer ángel era la más excelente entre todas las criaturas; de ahí que, en cierto modo, tenía influencia sobre las otras criaturas por el orden de su naturaleza. Luego quiso, apoyado en la dignidad de su naturaleza, ser él mismo como cierto principio de las siguientes, en cierto modo, tanto del gobierno como de la causalidad; con todo, bajo el primer principio del que reconocía que venía su propia potencia. Pero pretendía alcanzar esto por la dignidad de su naturaleza, no por un don divino sobreañadido.

El hombre, en cambio, que estaba por encima de las criaturas inferiores para regirlas y utilizarlas, no tanto por la potencia, como por la prudencia, lo apeteció de tal modo que, por la condición de su naturaleza y por comer del árbol prohibido, consiguiera tal plenitud de ciencia que, por la luz de su propia razón -que creía, con todo, que se la había dado Dios- se rigiera en todo a sí mismo y a los inferiores sometidos a él.

Por eso San Agustín -donde antes se ha señalado- dice que no quiso estar sometido, como un siervo, por un precepto que proviniera de otra regla como una luz sobreañadida a la luz natural. Y esto lo muestran también las palabras de la serpiente, la cual prometió la ciencia del bien y del mal, que pertenece a las acciones y al gobierno de las cosas.

RESPUESTAS

1. El orgullo tanto ciega los ojos de la mente que hace estimar como posible lo que no lo es; de ahí pudo ser que, en conformidad con las palabras de la serpiente, el hombre, en general, apeteciera desordenadamente la grandeza y, cegado por aquel apetito, profiriera el juicio perverso de lo imposible y que, así, le inclinó el apetito a este modo de grandeza. Se ha de decir también que no apeteció una igualdad que lo equiparara -lo cual es imposible y no puede pensarse-, sino cierta asimilación, como se ha dicho, que pudo pensar.

2. No pecó apeteciendo la semejanza de la dignidad natural que recibió en la creación, sino porque él mismo apeteció sobre esto otra semejanza, a saber, que así como Dios rige y gobierna todo por la luz de su naturaleza, así también el hombre gobernara lo sometido a él y a sí mismo por la luz de la razón, sin la ayuda de una luz exterior.

3. El hombre no apeteció los males por la experiencia de la ciencia, sino por el juicio; pero que conociera el mal por experiencia fue resultado de su pecado, de modo que así se mostrara enteramente la promesa del demonio, cuya costumbre es engañar al hombre con palabras ambiguas, y para que no pareciera que el nombre le fue impuesto al árbol en vano.

4. Uno ha de acercarse a la semejanza con Dios según el modo y el orden establecido para cada uno por Dios; pero quien se acerca a Dios por un movimiento propio, quiere perversamente ser semejante a Dios -como dice San Agustín en el texto-, pues todo pecador apetece la semejanza con Dios, al no haber nada apetecible más que en cuanto tiene su semejanza. Pero peca porque busca su semejanza desordenadamente y en lo que no ha de ser buscada.

5. No pecó por apetecer la ciencia, sino porque la apeteció desordenadamente, como se ha dicho.

Artículo 3: Si la mujer pecó más gravemente que el varón
(II-II q163 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la mujer no pecó más gravemente que el varón, pues ambos pecaron por el vicio de orgullo. Ahora bien, aquel orgullo no estuvo más que en apetecer perversamente la semejanza con Dios. Luego parece que ambos apetecieron lo mismo y pecaron igualmente.

2. La debilidad excusa de pecado. Ahora bien, la mujer es más débil que el varón, por lo que el diablo -como se ha dicho antes- la agredió primero. Luego parece que ella pecó menos.

3. Se juzga que es más grave el pecado del demonio que el pecado del hombre, porque tenía un conocimiento más eminente de Dios. Ahora bien, el varón estaba más dotado de mente espiritual que la mujer -como se dice en el texto-. Luego parece que él mismo pecó más gravemente.

4. Pertenecía al varón el gobierno de la mujer; de ahí que -como se ha dicho antes- el precepto fue llevado por el varón a la mujer. Luego parece que se ha de imputar también al varón el pecado de la mujer y se le ha de añadir más gravedad.

5. Pecar por consideración de la misericordia divina parece que es pecado de presunción, que es una especie del pecado contra el Espíritu Santo, el cual es el más grave. Luego, como el varón hubiera pecado pensando en la misericordia divina -como se dice en el texto-, parece que él mismo hubiera pecado más gravemente que la mujer.

EN CONTRA, el pecado vino a la mujer del diablo, y por la mujer al varón. Ahora bien, el diablo pecó más gravemente que la mujer. Luego también la mujer pecó más gravemente que el varón.

Además, lo que se aduce en el texto concluye lo mismo.

SOLUCIÓN

Como se dijo antes, no hay inconveniente en que, de dos pecados, uno sea más grave que otro si se consideran las diversas circunstancias; sin embargo, se ha de llamar absolutamente más grave el que predomina en más cosas o en más importantes. Ahora bien, lo principal en cualquier pecado es lo que mueve al pecado, como se ha dicho antes, y de eso se ha de tomar sobre todo a la gravedad del pecado. Según esto, es claro que el pecado de la mujer es más grave, pues la mujer fue movida a pecar sólo por orgullo, pero el varón no sólo por orgullo, sino al mismo tiempo por cierta benignidad amigable hacia la mujer, que mitiga su pecado de alguna manera. Asimismo, el orgullo que movió a la mujer fue mayor que el orgullo que movió al varón; pues en la mujer fue tal el proceso del orgullo que, tras las palabras de la serpiente, sólo concibió el apetito de

la grandeza para pervertir el juicio de la razón y creer como posible y verdadero lo que el diablo decía, y por eso se dice que fue seducida. En el varón, en cambio, no se desarrolló tanto, en el principio, el amor de la propia grandeza de manera que pervirtiera su juicio, como si creyera que eso había de suceder, sino porque lo querría si hubiera sido posible; y no se dice por tanto que fue seducido. Pero tal orgullo lo incitó a probar, por lo que el orgullo que había hecho concebir en la mujer una firme opinión dio lugar en él a alguna duda. Por ello, fue perfecta la voluntad de la mujer en pos del apetito de la semejanza divina; pero fue imperfecta la del varón, a saber, bajo la condición de que fuera posible.

RESPUESTAS

1. Como es claro por lo antes dicho, aunque ambos lo apetecieron de alguna manera, no lo hicieron de modo igual, pues lo que se cree posible tiene un deseo completo, pero tiene sólo un deseo condicionado lo que se cree que es imposible o de cuya posibilidad se duda, porque el hombre lo querría si fuera posible. Luego, porque la mente de la mujer fue cegada por el orgullo, concebido ante las palabras de la serpiente, al punto de creer posible aquello que prometía el diablo, tuvo un deseo completo; en cambio, el varón lo tuvo incompleto, porque no creyó que esto era posible.

2. En la mujer no había una debilidad tan grande que no pudiera resistir al pecado. En consecuencia, aunque la debilidad de la mujer es una circunstancia que disminuye su pecado en comparación con el del varón, sin embargo, no cometió un pecado menor absolutamente.

3. y 4. Se ha de responder de modo semejante a la tercera y a la cuarta.

5. Meditar sobre la misericordia divina con el propósito de arrepentirse y de salir del pecado no da lugar al pecado de presunción, sino que aligera el pecado; pero meditar sobre la misericordia de Dios sin el propósito de arrepentirse es propio de la presunción y del desprecio de la justicia divina. Y Adán no pensó así de la misericordia.

Cuestión 2

A continuación se investiga sobre la ignorancia de la que se hace mención en el texto; y se preguntan dos cosas: 1. Si la ignorancia es pecado; 2. Si excusa el pecado.

Artículo 1: Si la ignorancia es pecado
(I-II q76 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la ignorancia no es pecado, pues todo pecado, como dice San Agustín (*De duab. anim.*, 10), está en la voluntad. Ahora bien, la ignorancia está en el intelecto. Luego no es pecado.

2. Todo pecado o es original o es actual. Ahora bien, la ignorancia no es el pecado original, sino que lo es más bien la concupiscencia, como se dirá más adelante; y no es tampoco actual, porque no es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios. Luego la ignorancia no es pecado.

3. Todo pecado consiste en la maldad de algún acto y no en la maldad de algún hábito; si no, alguien durmiendo pecaría. Ahora bien, la ignorancia se opone más a un hábito que a un acto. Luego se dice lo mismo que antes.

4. El ignorante permanece continuamente en su ignorancia. Luego, si ignorar fuera pecado, parece que pecaría continuamente, pues no hay una razón aparente por la que ahora sea más pecado que antes. Ahora bien, decir esto parece grave. Luego parece que la ignorancia no es pecado.

5. San Agustín dice, en el mismo lugar, que todo pecado es voluntario. Ahora bien, la ignorancia no es algo voluntario, pues los hombres desean naturalmente la ciencia, según el Filósofo. Luego no es pecado.

EN CONTRA está lo que se dice en *Corintios*: "El que ignora, será ignorado" (1 *Cor*., 14, 38); y habla de la ignorancia de la reprobación. Ahora bien, a nadie se debe la reprobación si no es por el pecado mortal. Luego la ignorancia es pecado mortal.

Además, se dice en *Isaías*: "Por eso ha sido llevado cautivo mi pueblo, porque no tuvo ciencia" (*Is*., 5, 13). Ahora bien, la pena no se debe más que a la culpa. Luego es culpable carecer de ciencia.

SOLUCIÓN

Algunos dijeron que ninguna ignorancia es en sí misma culpable sino en razón de algo anejo, precedente o consiguiente. De lo precedente como de la causa, es decir, de la negligencia en aprender; de lo consiguiente como del efecto, es decir, de algún acto desordenado que sigue a la ignorancia. Pero, porque la razón de culpa no es más que privación de algo que se debe tener y que está en la potestad del que está privado, podemos llamar culpa a la ignorancia en sí misma, con tal que se tome la ignorancia como privación y no como negación. Y llamo ignorancia tomada como privación a aquélla que se refiere propiamente a lo que uno debería aprender, sea lo que sea; pues no todos están obligados a saber lo mismo, ya que algunos quedan obligados más que otros

a saber más cosas. Por eso es pecado para alguno cierta ignorancia que no es pecado para otro, pues es pecado para cada uno la ignorancia de lo que pertenece a las buenas costumbres y a la verdad de fe, pero es también pecado para alguno constituido en un oficio, la ignorancia de lo que pertenece a su oficio. Ni hay por qué admirarse de que el mismo carecer de ciencia es pecado para el que puede y está obligado, ya que también es pecado carecer de algo corporal perteneciente al oficio, como la tonsura, o una vestimenta acomodada al oficio; y que esto en sí mismo sea pecado lo muestra la pena que se inflige justamente por ello.

RESPUESTAS

1. Algo está en la voluntad de dos maneras: o como en el sujeto, y, de esta manera, no todo pecado está en la voluntad, pues alguno está en lo concupiscible o en lo irascible, y lo mismo sucede acerca de otras potencias; o como en la causa, a saber, en cuanto la misma voluntad es dueña de lo que se dice que hay en ella, porque está en su potestad. Y de esta manera todo pecado está en la voluntad, también la ignorancia, pues la misma voluntad manda a las otras potencias y al intelecto; por eso están en la potestad de la voluntad los actos y también los defectos de las potencias que obedecen a la razón.

2. La ignorancia no es el pecado original (pues no se imputa la ignorancia al niño como pecado antes de llegar al tiempo establecido), pero es un pecado actual en el sentido en que se dice que la omisión es un pecado actual; y, de este modo, la descripción de pecado actual conviene a la ignorancia como a una omisión, lo que más adelante se dirá cómo ocurre.

3. Aunque la ciencia a la que se opone la ignorancia no sea un acto, que es una operación, sino un hábito, con todo, se adquiere por alguna operación que está en la potestad de la voluntad; y, por eso, el poseer ciencia está sujeto a la voluntad. Y, en consecuencia, también carecer de ciencia; y por eso resulta que tiene razón de culpa.

4. El pecado de omisión no tiene razón de culpa más que por oponerse al precepto afirmativo de la ley natural o escrita. Ahora bien, el precepto afirmativo obliga siempre, pero no en todo momento; y, por tanto, toda omisión es pecado actual según el tiempo en el que cada uno está obligado por el precepto; y tantas veces como se llega a ese tiempo, tantas veces se multiplica el pecado.

5. Aunque todo hombre desee naturalmente la ciencia y quiera la ciencia, no todos quieren, sin embargo, aquello por lo que se llega a la ciencia; y la ignorancia se convierte así, de algún modo, en algo voluntario, no de suyo, sino accidentalmente, al igual que todo mal.

Artículo 2: Si la ignorancia excusa de pecado
(I-II q76 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la ignorancia no excusa de pecado. Primero, por lo que dice la *Glosa* de San Ambrosio a *Romanos* (2): "Peca gravísimamente si ignora". Ahora bien, lo que agrava el pecado no lo excusa. Luego la ignorancia no excusa de pecado.

2. Es claro que el que, estando ebrio, mata a un hombre, peca con ignorancia. Ahora bien, según el Filósofo en *Ethica* (III, 4), ése tal merece un doble castigo. Luego la ignorancia no excusa, sino que agrava.

3. Un pecado añadido a un pecado no excusa, sino que agrava. Ahora bien, la ignorancia es un pecado, como se ha dicho antes. Luego no excusa de pecado.

4. Lo que acompaña a todo pecado no puede excusar o aliviar el pecado, porque así los excusaría todos. Ahora bien, la ignorancia acompaña a todo pecado, porque todo malvado es ignorante -según el Filósofo en *Ethica,* III, como ya se ha dicho. Luego se concluye lo mismo que antes.

5. Como dice Beda, son cuatro los castigos que vienen a nosotros como consecuencia del pecado del primer hombre, a saber, la ignorancia, la debilidad, la concupiscencia y la malicia. Ahora bien, la malicia no excusa sino que agrava el pecado, y tampoco lo excusa la concupiscencia. Luego parece que tampoco lo hacen ni la ignorancia ni la debilidad.

EN CONTRA está lo que dice el Apóstol en 1 *Timoteo*: "Conseguí la misericordia, porque lo hice sin saber" (1 *Tim.*, 1, 13). Ahora bien, nada provoca la misericordia a menos que excuse o alivie el pecado. Luego la ignorancia excusa o alivia el pecado.

Además, todo pecado es voluntario según San Agustín (*De duab. anim.*, 10). Luego excusa o alivia el pecado aquello que quita o disminuye la razón de voluntario. Ahora bien, la ignorancia es de tal clase, porque lo involuntario viene causado por la ignorancia -como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 3). Luego la ignorancia excusa o alivia el pecado.

SOLUCIÓN

Hay una ignorancia que excusa totalmente de pecado; otra lo alivia en parte; y hay otra, en cambio, que ni lo excusa del todo ni lo alivia en parte. Para que esto sea claro se ha de saber que la división de la ignorancia puede tomarse de tres formas.

En primer lugar, de parte de quien conoce, porque hay cosas que están en potestad del que conoce, y se llama ignorancia vencible o afectada. Otras, en cambio, no están en su potestad, y se le llama ignorancia invencible. Pero que la ignorancia esté en la potestad del que ignora tiene lugar de dos maneras: o bien porque está en su potestad en sí misma

o directamente, como el que ignora algún precepto que puede saber al instante; o bien está en su potestad en cuanto a su causa, aunque no en sí misma, como es claro en la ignorancia del ebrio, porque la embriaguez, que es la causa de la ignorancia, estuvo en su potestad; pero no la ignorancia consecuente, al estar impedido el uso de la razón.

Se toma, en segundo lugar, la división de la ignorancia de parte de lo que puede saberse, pues hay cierta ignorancia de lo que uno está obligado a saber, y ésta es llamada por el Filósofo ignorancia de lo universal y, según los juristas, ignorancia de derecho [*juris*]; la cual varía según los diversos sujetos, como se ha dicho antes, porque uno está obligado a saber ciertas cosas que otro no está obligado a saber. Pero hay cierta ignorancia de lo que uno no está obligado a saber, y ésta es la ciencia de las circunstancias particulares en acto, a la que el Filósofo llama ignorancia de lo particular, mientras los juristas la llaman ignorancia del hecho [*facti*].

Se toma la tercera división en orden al acto, pues hay cierta ignorancia que es causa del acto, porque, si no se ignorara, no se haría; y se dice entonces que se peca por ignorancia, signo de lo cual es el arrepentimiento de lo hecho. Pero hay otra ignorancia que no es causa del acto, sino que se relaciona accidentalmente con el acto; y, según ésta -como dice el Filósofo en *Ethica*, III-, no se dice que uno haya actuado por ignorancia, sino que es ignorante. De ahí que el tal no se arrepiente del acto, como si alguien, creyendo unirse a una mujer, se une a otra, a la que, sin embargo, se uniría aunque no lo ignorase. Hay, en cambio, cierta ignorancia que sigue de alguna manera al afecto del pecado, como cuando, por la concupiscencia del pecado que la voluntad no reprime, queda anulado el juicio de la razón sobre algo que ha de hacerse en particular, según lo cual se dice en *Ethica* (VI, 6), que la delectación corrompe la estimación de la prudencia; y ésta es la ignorancia de la elección, según la cual se dice que todo malvado es ignorante.

Vistas estas cosas, se ha de saber que la ignorancia no excusa ni disminuye el pecado más que en la medida en que causa lo involuntario, pues no puede ser voluntario lo que es ignorado. Pero la ignorancia que no es causa del acto no causa lo involuntario, como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 2); de ahí que ésa no excusa en modo alguno ni disminuye el pecado, sino solamente la que es causa del acto. Pero ésta puede excusar de pecado o del todo, o en parte, pues si es una ignorancia a la que en modo alguno se mezcla la razón de culpa por ser ignorante, excusa del todo, como la ignorancia invencible y la ignorancia particular cuando se emplea la debida diligencia. Pero la ignorancia que tiene razón de culpa excusa ciertamente en relación con algo, a saber, en cuanto que es ignorancia; porque de este modo causa lo involuntario; pero no excusa en cuanto que es culpa, porque retiene así la razón de lo voluntario. Por tanto, la ignorancia de lo universal excusa del pecado consiguiente, pero no totalmente, sino en parte. Así también la ignorancia vencible -bien sea vencible en sí misma, o bien según su causa-, con tal de que no se haga una acción ilícita cuando sobreviene la ignorancia; pues si se hubiese realizado moderadamente una acción lícita, la ignorancia consiguiente no tendría culpa y,

así, puede excusar totalmente del pecado consiguiente, como es claro en los que, por el ejercicio de operaciones espirituales, se vuelven dementes.

RESPUESTAS

1. Se dice que el ignorante peca gravísimamente, no por la magnitud del pecado, sino por el peligro, porque mientras no conoce la enfermedad, no busca la medicina. O se puede decir también que San Ambrosio habla de la gravedad del pecado que consiste en la ignorancia misma de los beneficios de Dios, que es la más grave entre las especies de la ingratitud, a saber, cuando el hombre no reconoce el beneficio.

2. El ebrio homicida peca con dos pecados, a saber, la borrachera y el homicidio, por lo cual se dice que merece dos castigos. Con todo, nada prohibe que, por la ignorancia precedente, disminuya la magnitud del pecado consiguiente. Por eso el argumento incurre en una falacia, porque se cambia lo discreto en continuo.

3. Toda ignorancia que es pecado está en el intelecto como en su sujeto, y en la voluntad como en su causa -como se ha dicho antes-; de ahí que, en cuanto está en el intelecto, a saber, en cuanto priva de la ciencia directa en acto, hace decrecer la magnitud del pecado consiguiente, y no es pecado por esto, sino en cuanto está en la voluntad como en su causa. Y, así, no tiene algo que lo excuse, sino algo que se añade al pecado, y puede ocurrir a veces que el mismo pecado de ignorancia pese más que lo que disminuye, por la ignorancia, el pecado consiguiente.

4. La ignorancia que acompaña a todo pecado no es causa del pecado, como se ha dicho, y, por tanto, no excusa ni disminuye el pecado.

5. La ignorancia y la debilidad excusan de pecado, en todo o en parte, porque causan lo involuntario; pero la malicia y la concupiscencia aumentan más lo voluntario y, por ello, no excusan, sino que agravan el pecado. Y digo esto si se toma la concupiscencia como acto de la voluntad; si se toma, en cambio, como la pasión de la potencia concupiscible, la cual arrastra la voluntad que de algún modo se resiste, la concupiscencia excusa así, porque cuanto mayor es la tentación a la que uno sucumbe, menos peca. Pero esto se reduce a la debilidad.

"Ella había de ser vencida o destruida por la tentación", a saber, con la muerte espiritual o también con la corporal, ya sea por sí misma, por el varón o por Dios, si se entiende de la mujer -como expone el Maestro-.

"Pues… pudo ser engañado por que creyera que era venial lo cometido". Esto se entiende, como se ha dicho antes, del pecado venial no por la causa, sino por el género; pues pensó que, porque actuaba como lo había hecho la mujer, su pecado tendría una causa de excusa y tendría fácilmente el perdón. Y parece que la causa de esta seducción fue el orgullo de la mente, que surgió ante la sugerencia de la mujer, por la que quiso experimentar el árbol prohibido. En efecto, como no se busca experimentar más que lo dudoso, es claro que fue llevado por orgullo a la duda de aquello, es decir, de experimentar el árbol prohibido, en lo cual también la mujer fue seducida.

"Se peca de tres modos, como dice San Isidoro". Parece que la enumeración es insuficiente, porque hay cierto pecado también por la concupiscencia, de la cual no hace mención. Se ha de decir que el pecado que viene de la concupiscencia se reduce al pecado por debilidad, pues no sólo hay pecado por debilidad cuando alguien peca por algún impulso exterior, sino también cuando se desliza al pecado por la tentación de la carne.

"La misma ignorancia es también pecado". Si es acerca de aquellas cosas que alguien está obligado a saber; pero no de otro modo, porque tener voluntad de no aprender geometría no es pecado para aquél que no la enseña por no tener el oficio de maestro.

Distinción 23

EL PECADO DEL PRIMER HOMBRE, EN CUANTO PERMITIDO POR DIOS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cuestiones sobre la permisión divina de la caída del hombre.*

- *Pregunta* : por qué permitió Dios que el hombre fuera tentado, si sabía que iba a caer.

Respuesta : para manifestar que el hombre tenía libre arbitrio, y no sería digno de alabanza si no podía ser tentado.

- *Pregunta* : por qué Dios creó a quienes sabía que serían malos, y no a un hombre que no quisiera pecar.

Respuesta : Dios hizo al hombre con libre arbitrio, aunque sabía de antemano que algunos se harían malos por su propia voluntad. Y aunque hubiese sido mejor un hombre que no quisiera pecar, no es mala la naturaleza que, aunque peque, puede no querer pecar; y Dios no sólo hace lo mejor, sino también lo bueno.

- *Pregunta* : si Dios quería que existiesen los buenos y, siendo omnipotente, podía retener las voluntades de estos; se pregunta por qué no lo hizo.

Respuesta : en esto son ocultos los juicios de Dios; pero Dios quiso dejar que los hombres obraran por su propia voluntad, los buenos provechosamente, los malos impunemente.

2. *La ciencia que el hombre tenía antes del pecado.*

- Supone que el primer hombre no adquiriría la ciencia con la fuerza del estudio, sino que la tendría entrañada desde el principio, de manera que habría sido hecho perfecto. Y tenía una triple ciencia: de las cosas hechas para él, del creador y de sí mismo.

- Porque sabía que las cosas eran hechas para él, impuso nombre a los animales, y Dios le pidió que custodiase todas esas cosas.

- Tuvo conocimiento del creador, sabiendo de dónde procedía como hombre y contemplando la presencia de Dios por inspiración interior, pero no como los santos después de esta vida.

- Tuvo conocimiento de sí mismo, a saber, de qué índole fue hecho y de qué modo debía proceder u obrar.

- *Pregunta* : si el hombre tuvo presciencia de las cosas futuras, especialmente de su caída.

Respuesta : de las cosas que debía hacer tenía más conocimiento que de las cosas futuras.

Texto de Pedro Lombardo

Por qué permitió Dios que el hombre fuera tentado, sabiendo que habría de caer .- Además suele preguntarse "por qué Dios ha permitido que fuera tentado el hombre, ya que sabía desde antes que habría de caer. Pero el hombre no sería laudable si pudiera vivir bien porque nadie le persuadiera de vivir mal; pues, con la ayuda de Dios, tiene en la naturaleza el poder y en la potestad el querer para no consentir al que le persuade" (San Agustín, *De Gen. ad litt.,* XI, 4, 6); "y es más digno de gloria no consentir que no poder ser tentado" (*De Gen. ad litt.,* XI, 6, 8).

Por qué Dios creó a los que sabía de antemano que serían malos.- "Algunos también se inquietan diciendo: ¿Por qué creó Dios a los que sabía de antemano que serían malos? Porque previó que haría algo bueno a partir del mal de ellos, pues los hizo de tal modo que les dejara hacer algo, y si hacían algo culpablemente, encontraran que Él es el que por sí mismo obra de modo elogiable. De sí mismos tienen la mala voluntad; de Él, la naturaleza buena y la pena justa" (San Agustín, *De Gen. ad litt.,* XI, 9, 12). "En vano, pues, se dice: «No debería Dios crear a los que sabía de antemano que serían malos»; pues sabía que aprovecharía a los buenos y que castigaría justamente a los malos, por su mala voluntad" (*De Gen. ad litt*., XI, 6, 8).

Añaden incluso: "Debía hacer a un hombre tal que no quisiera pecar en modo alguno. Concedemos, ciertamente, que es mejor la naturaleza que no quiere pecar de ningún modo. Concedan entonces ellos que no es mala la naturaleza que se hizo para que pudiera no pecar, si quisiera; y que es justamente castigada la naturaleza que pecó por la voluntad y no por la necesidad. Luego si ésta es buena y aquélla es mejor, ¿por qué no hizo ambas, para que por ambas fuera alabado más abundantemente? Pues bien, aquélla pertenece a los santos ángeles y ésta a los hombres" (*De Gen. ad litt.,* XI, 7, 9).

Asimismo, dicen: "Si Dios quisiera, también estos serían buenos. Y esto lo concedemos ciertamente, pero quiso mejor que ellos fueran lo que quisieren; y que ciertamente los buenos no fueran infructuosos, pero que los malos no quedaran sin castigo" (*De Gen. ad litt.,* XI, 9, 12).

Asimismo, preguntan: "Podría Dios dirigir su voluntad al bien, porque es omnipotente. Podría, realmente. ¿Por qué no lo hizo? Porque no quiso. ¿Por qué no quiso? Él mismo lo sabe. No debemos «saber más que lo que es necesario saber» (*Rom.,* 12, 3)" (*De Gen. ad litt.,* XI, 10, 13).

Aquí considera lo que es según el alma, y trata sobre la ciencia del hombre antes del pecado.- Y, ciertamente, el hombre fue racional por el alma, teniendo el discernimiento del bien y del mal. Se piensa, no sin congruencia, que, apenas hecho, recibió también la ciencia de las cosas creadas y el conocimiento de la verdad que

convenía a la perfección primera, y no avanzó en ella por esfuerzo ni disciplina alguna durante un intervalo de tiempo, sino que la recibió de Dios desde el comienzo de su creación.

El hombre tuvo un triple conocimiento antes de la caída, a saber: de las cosas hechas por él, del creador y de sí mismo .- Y el hombre fue dotado antes de la caída de un triple conocimiento, a saber: de las cosas hechas por él, del creador y de sí mismo.

Del conocimiento de las cosas creadas.- Ciertamente, es claro que el hombre recibió el conocimiento de las cosas, pues ni el mismo creador ni algún ángel, sino sólo el hombre impuso los nombres a todos los vivientes, de modo que se mostrara que el hombre mismo tuvo conocimiento de cada uno. En efecto, Dios también le dio la ciencia de todo aquello que había sido creado para él y había de ser gobernado y dispuesto por él, y le dejó también su administración y su cuidado, porque como dice el Apóstol: "no se ocupa Dios de los bueyes" (1 *Cor.*, 9, 9). De estos y de otros animales dejó Dios el cuidado y la providencia al hombre, para que se sometieran a su dominio y fueran gobernados por su razón, de modo que supiera proveer de lo necesario a aquellos de los que debía recibir ganancia.

La Escritura no instruye al hombre sobre la ciencia de la disposición y de la providencia de las cosas, como tampoco en la ciencia de proveer lo necesario a la carne, sino sobre la ciencia del alma; por qué .- Sin embargo, el hombre no perdió esta ciencia al pecar, ni aquélla por la que se debía proveer lo necesario a la carne. Y, por eso, no fue instruido en la Escritura acerca de esto, sino acerca de la ciencia del alma que perdió al pecar.

Del conocimiento del creador .- Se cree que el primer hombre tuvo también conocimiento del creador. Conoció, pues, a quién lo había creado, no por el modo de conocer que se percibe sólo "por el oído [*ex auditu*]" (*Rom.,* 10, 17), como es buscado lo ausente por los creyentes, sino por cierta inspiración interior por la que contemplaba la presencia divina, pero no tan excelentemente como lo han de contemplar los santos que lo verán tras esta vida, ni "tan oscuramente *en enigma*" (1 *Cor.,* 13, 12) como lo vemos en esta vida.

Del conocimiento de sí mismo .- Finalmente, parece que el hombre recibió conocimiento de sí mismo, de modo que no ignoraría qué debería al superior, qué debería al igual y qué debería al inferior. Entendió también su creación y su orden, a saber, en qué condición fue hecho y cómo debería avanzar, qué hacer, de qué precaverse. Si no hubiera tenido conocimiento de estas cosas, no sería reo de prevaricación ni se hubiera conocido a sí mismo.

Si el hombre supo de antemano lo que le iba a venir .- Pero si se pregunta si el hombre tuvo ciencia de lo que le habría de suceder, es decir, si supo de antemano su

ruina y, de manera semejante, si supo desde antes los bienes que habría tenido si hubiera permanecido en la obediencia; puede responderse que se le indicó lo que debía hacer, más que revelársele el porvenir, pues recibió la ciencia y el precepto de lo que había de hacer, pero no tuvo ciencia previa de lo que le iba a suceder. Luego el hombre no conoció de antemano su caída, como dijimos también respecto al ángel. Lo que San Agustín dice sobre el *Génesis* (*De Gen. ad litt.*, XI, 17-19), lo afirma usando la razón que antes expusimos (en la distinción 4). Y baste lo que se ha dicho sobre la ciencia del hombre en lo que respecta al primer estado.

División del texto de Pedro Lombardo

Tras haber determinado el Maestro sobre el principio de la perdición humana, tanto con respecto a la tentación como con respecto al que peca, examina en esta parte sobre la permisión divina, que se dice de algún modo principio del pecado, como causa imprescindible, pues si Dios no lo hubiera permitido, el hombre no habría pecado. Y se divide en cinco partes, según las cinco cuestiones que suscita; la segunda empieza donde dice: "Algunos también se inquietan"; la tercera, donde dice: "Añaden incluso: «Debía hacer a un hombre tal que no quisiera pecar en modo alguno»"; la cuarta donde dice: "Asimismo, dicen: «Si Dios quisiera, también estos serían buenos»"; la quinta donde dice: "Asimismo, preguntan: «Podría Dios dirigir su voluntad al bien»".

Luego, se ha de pasar a la siguiente parte, en la que muestra la perfección que tuvo el alma de Adán para poder resistir al pecado, la cual empieza donde dice: "Y, ciertamente, el hombre fue racional por el alma". Y ésta se divide allí en tres. En primer lugar muestra cómo fue hecho en cuanto al alma en lo que se refiere a la ciencia. En segundo lugar, en relación con la potencia natural (en la distinción 24), donde dice: "Ahora es necesario examinar diligentemente". En tercer lugar muestra cómo habría sido en cuanto a la gracia (en la distinción 26), donde dice: "La gracia es operante y cooperante".

Lo primero se divide en dos. Lo primero, muestra las cosas de las que recibió conocimiento el hombre en su primer estado. Lo segundo, muestra qué tipo de conocimiento tuvo de estas cosas, donde dice: "Ciertamente, es claro que el hombre recibió el conocimiento de las cosas". Y, sobre esto, hace tres cosas; la primera, muestra qué conocimiento tuvo de las cosas creadas; la segunda, cuál tuvo acerca de Dios, donde dice: "Se cree que el primer hombre tuvo también conocimiento del creador"; la tercera, cuál tuvo acerca de sí mismo: "Finalmente, parece que el hombre recibió conocimiento de sí mismo". Y sobre esto hace dos cosas. En primer lugar determina la verdad. En segundo lugar propone una dificultad y la resuelve, donde dice: "Pero si se pregunta si el hombre tuvo ciencia de lo que le habría de suceder… puede responderse que se le indicó lo que debía hacer más que revelársele el porvenir".

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones: la primera, acerca de la permisión divina respecto al pecado del primer hombre. La segunda, acerca del conocimiento del primer hombre en cuanto al primer estado.

Acerca de la primera se preguntan dos cosas. 1. Si Dios pudo conferir a alguna naturaleza creada el no poder pecar por su condición natural. 2. Si Dios debió permitir que el hombre fuera tentado y pecara.

Artículo 1: Si Dios pudo conferir a alguna naturaleza creada el no poder pecar por su condición natural

OBJECIONES

1. Parece que pudo conferir a alguna naturaleza creada que, por su condición natural, no pudiera pecar. Primero, por lo que dice San Agustín en el texto (*De Gen. ad litt.,* XI, 7), a saber, que aquella naturaleza que no puede pecar es la de los santos ángeles y la que puede pecar es la de los hombres. Y no puede decirse que esto convenga a la naturaleza angélica por la gracia, porque no se diferenciaría por esto del hombre, al que esto le conviene también por la gracia. Luego parece que los ángeles tienen el no poder pecar por su condición natural.

2. La naturaleza espiritual es más noble que la naturaleza corporal. Ahora bien, hay alguna naturaleza corporal en la que de ningún modo puede darse pecado o error, ni siquiera según su condición natural, a saber, la naturaleza de los cielos. Luego, con mayor razón, hay alguna naturaleza espiritual en la que de ningún modo puede darse el pecado según su condición natural.

3. Como dice el Damasceno (*De fide,* I, 3), porque la criatura ha sido hecha de la nada, hay en ella una doble variación en las diversas cosas; una, según el ser, como en las que se corrompen; la otra, según la elección, como en las que pecan. Ahora bien, a alguna cosa, según su condición natural, se le confiere el que sea invariable en cuanto al ser, como a las sustancias espirituales y a los cuerpos celestes. Luego puede conferirse a alguna naturaleza el que sea invariable según su condición natural en cuanto a la elección.

4. Es claro que la voluntad divina tiene naturalmente el no poder pecar. Luego, como Él mismo es sumamente bueno y sumamente potente, parece que hubiera conferido o podría conferir a alguna criatura su semejanza, de manera que por naturaleza no pueda pecar.

5. Es claro que a alguna criatura se le confiere por la gracia el no poder pecar. Ahora bien, Dios pudo hacer que aquel hábito de gracia que crea la confirmación en el bien fuera parte esencial de alguna naturaleza, o incluso algo más perfecto que aquel hábito. Luego parece que, si existiera esa naturaleza, tendría la confirmación en el bien de conformidad con su principio natural. Luego parece que pudo conferir a alguna criatura el que no pudiera pecar.

EN CONTRA, la perfección del universo radica en que a las criaturas se les comunicaron todas las bondades generales comunicables. Ahora bien, a ninguna naturaleza se le comunicó el no poder pecar por su propia naturaleza, porque no lo fue ni al hombre ni al ángel, lo cual demuestra el pecado de ambos. Luego parece que esto no fue comunicable a la criatura.

Además, parece que la confirmación en el bien se sigue de la adhesión perfecta al fin.

Ahora bien, aquel fin al que se ordena la rectitud de la voluntad excede la potestad, el intelecto y el deseo de cualquier criatura. Luego parece imposible que haya alguna criatura que tuviera naturalmente el no poder pecar.

SOLUCIÓN

A ninguna criatura le fue comunicado, ni se le puede comunicar, el que no pueda pecar por su condición natural. La razón de esto es que, como todo lo creado depende de Dios como causa de su ser, es necesario que, si se le deja a sí mismo, falle; y que, en cambio, se conserve mientras recibe la influencia de la causa. Pero la unión de lo causado a su causa puede ser de dos modos: o bien de manera que esté en la potestad de lo causado apartarse de su causa respecto a algo o no apartarse; o bien de manera que esto no esté en su potestad. Y lo primero pertenece al libre albedrío, porque es esencial al libre albedrío el poder hacer o no hacer. Pero si no se adhiere a su causa, es necesario que falle; por eso dice San Agustín: "Estando Dios presente, el hombre es iluminado; pero, si está ausente, de inmediato queda oscurecido" (*De Gen. ad litt.,* VIII). Por eso fue imposible que, conservándose la libertad de albedrío, se confiriera a alguna criatura el que no pudiera pecar por su condición natural, pues esto implica cierta contradicción. En efecto, si tiene el libre albedrío, es necesario que pueda adherirse a su causa o no adherirse; y, si no puede pecar, no puede no adherirse a su causa, y se sigue, así, una contradicción. Pero a la naturaleza divina, que tiene por sí misma la rectitud, le conviene por su condición natural el que no pueda decaer: no puede decaer en el ser, así como tampoco puede apartarse de la rectitud de la bondad; y a todos los que se confiere por gracia estar confirmados en el bien, lo tienen por el don de la gracia, por el cual se hacen hijos de Dios y consortes de alguna manera de la naturaleza divina.

RESPUESTAS

1. San Agustín no pretende decir que los ángeles tengan el no poder pecar por su condición natural, sino por el don de la gracia. Ahora bien, se diferencian de los hombres porque recibieron la confirmación gratuita como desde el principio de su creación, confirmación que se da a los hombres después de un largo tiempo.

2. La naturaleza espiritual es invariable también en el ser como la naturaleza corporal; luego en aquellas cosas que pertenecen a la naturaleza, no puede sobrevenir pecado alguno, ni en el ángel ni en el alma humana, como tampoco puede sobrevenir en los cuerpos incorruptibles [supralunares]. Pero la naturaleza corporal carece de elección, por lo que en ella no puede haber pecado; la espiritual, en cambio, puede elegir, de modo que por esto puede haber pecado en ella. Por eso no es comparable la criatura corporal a la espiritual respecto a la potencia de la elección.

3. Toda realidad posee propiedades naturales y principios determinados a su ser, principios que no son de las cosas que subyacen a su potestad y, por tanto, alguna criatura posee la invariabilidad en ellos. Ahora bien, la elección pertenece a lo que está en su potestad; de ahí que en esto la criatura racional es dejada a sí misma de alguna

manera, como se dice en el *Eclesiástico*: "Lo dejó en mano de su consejo" (*Eclo*., 15, 14); por tanto, puede fallar.

4. El no poder conferir a la criatura su semejanza respecto a esto, no viene de la imperfección de la potencia divina, sino de la imperfección de la criatura; en parte, porque no lo puede recibir y, en parte, porque hay cierta imposibilidad por contradicción, como se ha dicho.

5. Cuando a una naturaleza le conviene algún accidente sólo por la influencia de una naturaleza superior, no puede la naturaleza inferior tener este accidente por sí misma, a menos que sea producido por la naturaleza superior; como si el aire se ilumina en acto por el fuego, no puede ocurrir que sea brillante en acto por su naturaleza propia, a menos que se transforme en fuego. Digo, por tanto, que, como la confirmación en el bien se halla en la criatura racional sólo por la gracia, que es cierta luz espiritual y semejanza de la luz increada, no puede ser que alguna criatura tenga la confirmación o la gracia por su propia naturaleza, a menos que fuese transformada en la naturaleza divina, lo cual es del todo imposible.

Artículo 2: Si debió permitir que el hombre fuera tentado o que pecara

OBJECIONES

1. Parece que Dios no debió permitir que el hombre pecara o que fuera tentado, pues es propio del artífice sabio hacer cada cosa, en la medida en que puede, apta para su fin. Ahora bien, el hombre fue hecho para la bienaventuranza, como su fin. Luego, como lo haría más competente para el fin sin pecado, parece que no debió permitir que cayera en pecado.

2. A quienes se da el mismo fin debe darse la misma capacidad de llegar a aquel fin. Ahora bien, el hombre y los ángeles fueron creados para un solo fin, a saber, para participar de la bienaventuranza -como se ha dicho en la primera distinción-. Luego, así como hizo Dios que la naturaleza del ángel no pudiera pecar -como se dice en el texto-, parece que debió hacer del mismo modo la naturaleza del hombre.

3. Pertenece a la providencia del sabio apartar los impedimentos a su obra. Luego, como el hombre habría sido apartado de su rectitud por la tentación del diablo y hay providencia divina sobre todas las criaturas, y principalmente sobre las racionales, parece que no debió permitir que el hombre fuera tentado.

4. Algo es más cierto y mejor en la medida en que se produce más compendiosa o brevemente, por lo que también la recta es la línea más corta de todas entre dos puntos. Ahora bien, sin que el hombre pecara, el camino para la bienaventuranza habría sido más breve que el de ser llevado a la bienaventuranza después del pecado y rescatado de éste. Luego parece que Dios no debió permitir que el hombre pecara.

5. Un mal menor se ha de permitir en lugar de un mal mayor. Ahora bien, la disminución de alguna alabanza es, para alguien, un mal menor que el mismo pecado, porque se opone a un bien menor. Luego parece que, para la permisión divina, no es suficiente la razón que se señala en el texto, a saber, que es más glorioso no asentir que no poder ser tentado.

EN CONTRA, no debe impedirse en modo alguno aquello por lo que se manifiesta Dios como digno de alabanza. Ahora bien, Dios se manifiesta también en los pecados como digno de alabanza, al perdonar por la misericordia y castigar por la justicia. Luego parece que no debió impedir absolutamente el pecado.

Además, todo bien es más potente en su bondad que el mal en su maldad. Luego no es conveniente que algún mal quede impedido de tal manera que, por ello, se quite algún bien. Ahora bien, si Dios no permitiera que el hombre pecara, quitaría la libertad del albedrío, que no admite la coacción. En consecuencia, permitió convenientemente que el hombre pecara.

SOLUCIÓN

Pertenece a la providencia divina el que todo sea conservado en su naturaleza,

porque, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4), la providencia no corrompe la naturaleza, sino que la salva. La razón de esto está en que el bien del universo excede el bien particular de cualquier naturaleza creada, como el bien del pueblo excede el bien de un solo hombre -como se dice en *Ethica* (I, 1)-. Ahora bien, si alguna naturaleza fuera llevada por la providencia desde su estado a uno más alto, aunque aumentara algún bien para esa naturaleza, sin embargo, se quitaría algo a la bondad del universo, al no completarse todos los grados de bondad, pues permanecería vacío aquel grado del que aquella naturaleza había sido trasladada.

Luego digo que si el pecado fuera impedido absolutamente, se quitarían por ello muchos grados de bondad, pues se quitaría aquella naturaleza que puede pecar y no pecar, la cual es ciertamente buena. Se quitaría también el poder levantarse del pecado, y muchas cosas de este género que, si desaparecieran, disminuirían mucho la bondad del universo. Por ello, corresponde a la providencia divina permitir que el hombre sea también tentado y que peque, si quiere.

RESPUESTAS

1. El artífice sabio no considera sólo lo que le corresponde a una parte del edificio tomada en sí misma, sino también respecto a la proporción del edificio entero; y, por tanto, como una parte hace mejor a otra, Dios hace también cada cosa según aquella proporción al fin que le compete a su naturaleza en orden al universo entero.

2. Ni siquiera los ángeles tienen por naturaleza el no poder pecar, lo cual lo mostró el pecado de algunos; pero por la gracia de confirmación, recibida inmediatamente después del principio de su creación, fueron confirmados para no poder pecar. Así, también el hombre, cuando llega al final del camino por el trazado recto, logra la misma confirmación. Pero la diversidad de las naturalezas hace que se asignara al ángel un camino más corto que al hombre, como se ha dicho antes. Y no hay necesidad de que se asignen a todos los ordenados al mismo fin, lo mismo que lleva al fin y de la misma manera, sino a cada uno según su condición.

3. Es propio del sabio apartar el impedimento de manera que no destruya la naturaleza, lo cual no ocurriría si no permitiera que el hombre y el ángel cayeran en pecado en este estado itinerante [*in statu viae*].

4. No se ha de elegir siempre el camino más corto, sino sólo cuando por él se salva convenientemente todo lo pertinente al asunto; y esto no ocurriría si no permitiera que el hombre cayera en el pecado.

5. Por la prohibición violenta del pecado no sólo se quitaría la alabanza, sino también el orden natural de las cosas, lo cual no consentiría de ningún modo la providencia divina.

Cuestión 2

A continuación se trata sobre el conocimiento que el hombre tuvo en el primer estado; y se preguntan al respecto tres cosas. 1. Si vio a Dios por esencia; 2. Si tuvo conocimiento de todas las cosas; 3. Si pudo engañarse.

Artículo 1: Si Adán vio a Dios por esencia
(I q94 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Adán veía a Dios por esencia, pues la visión inmediata de Dios se llama visión por esencia. Ahora bien, Adán veía en el primer estado a Dios sin mediación, como dice el Maestro en el principio del libro cuarto. Luego parece que veía a Dios por esencia.

2. San Agustín dice (*De div. quaest. 83*, q. 51) que, entre nuestra mente y Dios, nada hay como medio según la naturaleza de la mente. Ahora bien, todo medio de conocer es intermedio entre el que conoce y lo conocido. Luego parece que, como en el primer estado el hombre estaba en la integridad de su naturaleza, veía a Dios inmediatamente y por esencia.

3. El Apóstol dice en *Corintios*: "Vemos ahora por un espejo y en enigmas, pero entonces veremos cara a cara" (1 *Cor*., 13, 12). Ahora bien, Adán no veía en el primer estado en enigmas, porque no había en él ninguna oscuridad. Luego parece que veía entonces cara a cara.

4. Todo el que no tiene lo que desea, se aflige. Ahora bien, en el primer estado no había aflicción alguna, porque no pudo la pena preceder a la culpa. Luego, como el hombre desea naturalmente la visión de la esencia divina, parece que veía a Dios por esencia.

5. Lo que se ordena naturalmente a algo no carece de aquello a menos que se le impida por otra cosa, como la piedra que va hacia abajo. Ahora bien, el intelecto del hombre está ordenado naturalmente a ver a Dios por esencia. Luego, al no haber allí impedimento alguno, porque no había ni pena ni culpa, parece que veía a Dios por esencia.

EN CONTRA está lo que se dice en *Juan*: "A Dios nadie le ha visto jamás" (*Jn*., 1, 18); y como dice cierta *Glosa* a *Isaías* (6) "es decir, ningún hombre en estado itinerante". Ahora bien, Adán era viador, porque podía pecar. Luego parece que no veía a Dios por esencia.

Además, como dice San Agustín (*Enn. In Psal.* 90), la visión por esencia de la deidad es el don completo. Ahora bien, consta que el hombre en estado de inocencia no tenía la don de la bienaventuranza. Luego no vio a Dios por esencia.

SOLUCIÓN

Como se dice en el texto, el modo como Adán conoció a Dios fue intermedio entre el conocimiento de estado itinerante, por el que vemos ahora a Dios, y el conocimiento de la patria celestial, por el que le verán los santos en la gloria. De ahí que, para tener

claridad acerca de esto, sea necesario ver de cuántos modos puede verse a Dios.

Ahora bien, se ha de saber que puede verse de tres modos. De un *primer* modo, por su esencia; de un *segundo* modo, por algún efecto suyo que fluya al intelecto del que ve; y de un *tercer* modo, por algún efecto exterior al intelecto del que ve, en el que aparece cierta semejanza divina.

Puede señalarse un ejemplo de esto en la visión corporal, pues el ojo no ve la luz por alguna semejanza de ésta dejada en él, sino por su esencia, que informa al ojo; y a eso se compara el primer modo de la visión divina, el cual es por esencia; y, ciertamente, este modo no se le debe a naturaleza alguna por su propia condición, salvo la divina, en la cual es lo mismo el que sabe y lo sabido. Pero una piedra es vista por el ojo corporal por una semejanza suya dejada en el mismo ojo; y a esto se compara el segundo modo, el cual es por el efecto dejado en el intelecto del que ve. Este modo de ver le conviene al ángel según la condición de su naturaleza, porque, como se dice en el libro *De causis*, toda inteligencia conoce lo que está sobre sí por aquello que es causa de ella. De ahí que, conociendo la misma luz de su naturaleza, que es una semejanza de la luz increada, ve a Dios. El ojo, finalmente, ve el rostro de un hombre reflejado en un espejo, mas no ciertamente por una semejanza suya dejada inmediatamente en el ojo, sino por una semejanza que refleja el espejo desde el cual llega a la pupila; y a esta visión se compara aquélla por la que Dios es visto por un efecto exterior al intelecto del que ve, ya sea por un efecto natural -como llegaron los filósofos al conocimiento natural de Dios por el conocimiento de las criaturas-, ya sea por un efecto espiritual -como ocurre en la visión de fe del que se adhiere a lo que fue revelado a otros por la influencia de la luz espiritual-. Y, por tanto, solemos decir en conformidad con el Apóstol que vemos ahora en un espejo.

Ahora bien, éste es el modo que compete al hombre según su condición natural, porque nuestro intelecto no puede entenderse a sí mismo más que por las especies de las cosas que tiene ante sí, porque llega por los objetos al conocimiento de los actos y, por los actos, al conocimiento de las potencias. Luego el ángel y el hombre son elevados por la gloria al primer modo de visión, que sólo a Dios se debe por su condición natural; de ahí que ésa sea la visión de los bienaventurados, la cual no poseyó el hombre en el primer estado. Pero al segundo modo -que es natural al mismo ángel y está por sobre la naturaleza del hombre-, es elevado el hombre por la gracia, incluso después del estado de culpa, como también es claro en los hombres contemplativos que merecen revelaciones divinas; y mucho mayor fue en el primer estado por la gracia de la justicia original. Pero el tercer modo es común a todos los viadores, incluso después del estado de culpa. De ahí es claro que el modo por el que Adán veía a Dios en el primer estado es intermedio entre ambos.

Otros, sin embargo, se equivocan al afirmar, de otro modo, que Dios nunca es visto por esencia ni en la patria celestial ni en el estado itinerante, lo cual es herético y

contrario a la Escritura, como está claro en 1 *Corintios* (13) y 1 *Juan* (3).

Pero dicen otros, por el contrario, que Dios es visto por esencia en todo estado; y a estos se oponen las autoridades de los santos, porque Dionisio dice que, si alguien viendo a Dios supo lo que vio, no lo vio a Él mismo, sino algo de lo que es de Él; y San Gregorio (*Mor.*, XVIII, 28) dice que por más que el hombre avance en el estado itinerante, no llega a aquel estado de contemplación en el que Dios es visto por esencia.

RESPUESTAS

1. Se dice que Adán veía a Dios sin mediación en el primer estado, no porque lo viera por esencia, sino porque no llegaba a su conocimiento por medio de una argumentación procedente de las criaturas, sino mediante el efecto espiritual resultante en su intelecto, como también los ángeles lo veían en el primer estado. Por eso se dice que, tras el pecado, fueron necesarios los signos sacramentales para que, desde las cosas sensibles, se pusieran de manifiesto al hombre las cosas espirituales.

2. Cuando se dice que nada hay intermedio entre Dios y nuestra mente no se ha de entender según la dignidad de la naturaleza, porque la naturaleza de la mente angélica está por encima de la naturaleza de la mente humana, como dice expresamente Dionisio en *De caelesti hierarchia* (4) y San Gregorio en la homilía *De centum ovibus* (*Hom. Ev.*), y San Agustín *In Ioannis Evangelium tractatus* (17 y 110). Y tampoco carece de un medio que la informe, porque la caridad creada es un medio que une las mentes con Dios. Sino que se entiende que Él mismo la beatifica y justifica inmediatamente, así como también la crea.

3. El enigma implica cierta oscuridad en el conocer, debido a que un enigma es, según Donato, una cuestión envuelta con oscuridad de palabras. Pero la oscuridad puede darse en un intelecto de tres maneras. La primera, por el hecho de que ha sido creada de la nada, porque en esto se aleja de la claridad del intelecto increado; y, según esto, todo intelecto creado es enigmático. La segunda, por el hecho de que el intelecto conoce investigando tanto en el espacio como en el tiempo; y tal oscuridad se da en el intelecto humano en comparación con el intelecto angélico, que es deiforme. El intelecto humano, en cambio, es capaz de razonar y es receptor del conocimiento por las cosas sensibles según su condición natural. Y según ambos modos el hombre habría visto también enigmáticamente en el primer estado. Pero la tercera oscuridad sigue al intelecto humano por el pecado y es resultado de la corrupción de la carne que grava el alma (*Sab.*, 9, 15), y el hombre ve ahora así, enigmáticamente, pero entonces no habría visto así.

4. No produce aflicción o pena la carencia de cualquier cosa deseada, sino sólo la de aquello que debe tenerse y en el tiempo en que debe tenerse; y, por tanto, aunque Adán no hubiera visto a Dios en el primer estado, lo cual deseaba máximamente, no estaba afligido por eso, porque no era todavía el tiempo para ello. En caso contrario, resultaría que todo lo que trata de llegar a algún fin que aún no ha conseguido padecería una pena.

5. Algo puede impedir un acto de dos maneras. De la primera, como por algo contrario, como el calor violento impide que el agua se enfríe; y de este modo la culpa y la pena impiden la visión de Dios; y el hombre no tenía tal impedimento en el primer estado. De la segunda manera, como una negación simple, como el campesino que no puede hacer geometría porque no tiene el hábito de la geometría; y así también Adán estaba impedido del acto de la visión de Dios, porque su intelecto no estaba todavía elevado por el hábito de la gloria a este acto.

Artículo 2: Si Adán, desde su creación, tuvo conocimiento perfecto de las cosas (I q94 a3)

OBJECIONES

1. Parece que Adán no tuvo desde su creación perfecto conocimiento de las cosas, porque, según San Anselmo (*De conc. virg.,* 2), Adán, en el primer estado, habría engendrado hijos como él. Ahora bien, se ha sostenido antes que los niños no habrían nacido perfectos en la ciencia según una opinión con la que el Maestro pareció asentir -en la distinción 20-. Luego tampoco Adán habría sido perfecto en la ciencia.

2. San Agustín dice (*De Gen. ad litt.,* VIII, 10) que Adán fue puesto a actuar en el Paraíso para que experimentara las naturalezas de las cosas. Ahora bien, la experiencia es el principio del conocimiento que sale de las cosas sensibles y procede por descubrimiento. Luego parece que no habría tenido de inmediato en el principio el conocimiento perfecto de las cosas.

3. Según el Filósofo en *De anima* (III, texto 5), el intelecto no es en acto nada de lo real antes de entender. Ahora bien, no se puede entender sin la imagen sensible -como se dice allí mismo-, como tampoco puede ver la vista sin el color. Por lo tanto, como no es nada de lo real, sino en cuanto se perfecciona poseyendo en acto la especie de alguna realidad que existe en la naturaleza, parece que habría recibido el conocimiento de las cosas sensibles mediante el sentido y la imaginación; y así no habría sido perfecto en ciencia de inmediato.

4. Según el Filósofo, y como también dijo el Maestro antes (en la distinción 1), el alma se infunde al cuerpo para que se perfeccione en él con la ciencia y las virtudes; para esto fueron dados los sentidos y los miembros. Ahora bien, esto sería en vano si, por la operación del sentido, el intelecto no adquiriera la perfección. Luego como nada está en vano en las obras de la naturaleza, y principalmente en la composición del cuerpo humano, parece que el hombre habría recibido el conocimiento de las cosas por los sentidos igual que ahora, y no habría tenido ciencia perfecta de inmediato.

5. No es necesario que el que es perfecto en la ciencia sea perfeccionado por la iluminación de otro. Ahora bien, Adán habría sido iluminado también por los ángeles en el primer estado; en caso contrario, habría perecido el orden natural de las criaturas, según el cual la naturaleza angélica se pone entre la divina y la humana, recibiendo de una e infundiendo a la otra, como se dice en *De caelesti hierarchia* (4). Luego no fue perfecto en la ciencia.

EN CONTRA, los nombres se imponen a las cosas tomados de las propiedades de éstas, porque cada cosa es nombrada por aquello que en la misma es más noble. Ahora bien, Adán impuso nombres a los animales, como se dice en *Génesis* (2, 20). Luego al principio de su creación conoció las naturalezas de los animales y, por tanto, de las

demás cosas.

Además, cuanto más noble es algo, tanto menos le corresponde el que haya defecto en él. Ahora bien, en el cuerpo de Adán no hubo imperfección alguna en el estado de inocencia. Luego mucho menos hubo imperfección en su intelecto.

SOLUCIÓN

Es necesario atribuir al hombre en el primer estado aquella ciencia sin la cual habría sido imperfecto, pero nada más. Pero se dice que la ciencia de algo es imperfecta cuando no conoce algo de aquello que le corresponde; y, por tanto, no habría faltado ningún conocimiento de lo que correspondía al hombre en el primer estado. Ahora bien, le correspondía la disposición de sí mismo en los actos propios, y, por tanto, se dice que tuvo conocimiento perfecto de lo que él mismo debía hacer o evitar. De manera semejante, le pertenecían también otras criaturas en cuanto fueron hechas para él, para que recibiera de ellas utilidad o las rigiera y gobernara; y, por tanto, sólo conocía de cada cosa lo que correspondía al uso del hombre. Y no es necesario adscribirle más conocimiento en el primer estado.

Sin embargo, Adán tuvo este conocimiento de manera diversa a como le hubiese llegado a sus descendientes, porque la naturaleza toma su inicio de lo perfecto, como dice Boecio (*De consol.,* 3, prosa 10); y, como se dice en el *Deuteronomio*: "las obras de Dios son perfectas" (*Deut* ., 32, 4). Por eso, como principio de todo el género humano, Adán recibió desde su inicio toda la perfección que le corresponde a la naturaleza humana, tanto en relación con el cuerpo como con el alma, para que fuese capaz de comunicarla a otros corporalmente e instruir el intelecto. Pero sus hijos, porque nacían con la justicia original, la cual no puede darse sin la prudencia como ninguna otra virtud -según dice el Filósofo en *Ethica* (VI, cap. último)-, fue conveniente que, apenas nacidos, hubieran tenido el hábito del conocimiento de aquello por lo que pudieran conocer qué debían hacer y qué evitar; aunque -según una opinión- se lo impidiera quizá el uso de la razón por la indisposición de los órganos. No es necesario, sin embargo, que hubieran tenido en su nacimiento el hábito del conocimiento de las otras cosas, sino por descubrimiento y enseñanza, de manera que se completara a la vez tanto la perfección del cuerpo como la perfección del conocimiento. Por eso dice el Filósofo en *Ethica* (VI, cap. último) que la prudencia y el hábito pertinentes al conocimiento de las cosas que han de ser hechas por nosotros nos son más naturales que la ciencia de otras cosas.

Pero dicen algunos que, apenas nacidos, habrían recibido también el hábito del conocimiento de todas las cosas; pero esto no parece necesario ni respecto a la integridad de la naturaleza ni respecto a la justicia original.

RESPUESTAS

1. Como se dijo antes, no era necesario que los hijos de Adán se le asemejaran más que en lo que pertenece a la especie humana, sea por la condición de la naturaleza, sea

por el beneficio de Dios. Pero que Adán recibiera el hábito de todas las cosas en el principio de su condición no le convenía en cuanto hombre, sino en cuanto hombre que es principio del género humano; de ahí que no es necesario que les hubiera convenido a los otros.

2. Alguien experimenta [*experitur*] algo de dos modos: un modo, por los sentidos, con cuya experiencia [*experientia*] adquiere el hábito del conocimiento, como se hace entre nosotros, que colegimos algo universal a partir de muchas experiencias, lo cual es el principio del arte y de la ciencia; y así Adán no necesitaba de experiencia. Otro modo, de manera que aquello que alguno posee por un hábito de conocimiento también lo vea en las cosas; pues esto es deleitable al que sabe, y así Adán habría tenido experiencias de las cosas.

3. Nuestro intelecto, como se ha dicho antes, necesita de la imagen sensible, que es su objeto, para dos cosas, a saber: para recibir la ciencia, según el movimiento que va de las cosas al alma; y, según el movimiento que va del alma a las cosas, para disponer mediante imágenes, como a través de ciertos ejemplos, aquello que le rodea. En consecuencia, digo que el intelecto de Adán en el primer estado no necesitaba de la imagen sensible para lo primero, sino para lo segundo, ni era necesario que aquella imagen sensible fuera obtenida por el sentido; de lo contrario, no habría podido entender más que las cosas que hubiera visto primero. Ahora bien, ocurre que por la operación de potencias interiores se forma en la imaginación alguna imagen que nunca se ha recibido por el sentido.

4. No habrían sido vanas las operaciones de los sentidos en Adán si no hubiera recibido por ellas el conocimiento de las cosas que le correspondían, porque, por la operación del sentido, habría experimentado exteriormente lo que el intelecto tenía interiormente por el hábito del conocimiento innato. Y además se le había dado esto por encima de la condición de su naturaleza de modo que no recibiera la ciencia por las cosas sensibles; era necesario, por tanto, que lo que conviene a la perfección de la naturaleza según su propia condición no le fuera sustraído, como no se le sustraen al hombre que resucita los miembros aptos para comer, aunque no se sirva ulteriormente de los alimentos.

5. Adán no fue perfecto en la ciencia de modo que supiera todo y, por tanto, era iluminado por los ángeles en lo que no sabía, como también los ángeles inferiores se purifican de la ignorancia por los superiores, como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia* (6).

Artículo 3: Si el hombre podía engañarse en el primer estado
(I q94 a4)

OBJECIONES

1. Parece que, en el primer estado, pudo engañarse el hombre, porque, como dice el Apóstol en 1 *Timoteo* (2, 14), la mujer fue seducida. Ahora bien, aunque Adán no haya sido seducido en aquello en que lo fue la mujer, con todo, fue seducido en algo para creer que era venial lo que era mortal -como se ha dicho en la distinción precedente-. Luego pudo engañarse en el estado de inocencia.

2. El Maestro dijo antes (en la distinción 21) que la mujer no se asustó ante la serpiente porque, al saberla creada por Dios, creyó que había recibido también de él el uso del habla. Ahora bien, esto era falso, porque el hablar sólo es propio del inteligente. Parece, pues, que pudo engañarse.

3. Es claro que, en el primer estado, Adán no habría podido saber los secretos del corazón de otro hombre, al no saber esto tampoco los ángeles, sino sólo Dios. Ahora bien, pudo suceder que alguien dijera que él pensaba aquello que no pensaba y Adán no hubiera creído que aquél mentía, al no haber conocido esto con certidumbre. Luego parece que se habría engañado.

4. A veces el sentido muestra algo de manera distinta a como es, como ocurre que se ve menor lo que se ve de más lejos. Ahora bien, habría tenido conocimiento de lo sensible por los sentidos. Luego parece que allí habría podido engañarse de alguna manera, pues engañarse es estimar lo falso como verdadero.

EN CONTRA, dice San Agustín (*De lib. arb.*, III, 18) que asentir a lo falso como verdadero no está en la naturaleza del hombre creado, sino en la pena del condenado. Por tanto, como el hombre hubiera carecido en el primer estado de toda pena, parece que no habría podido engañarse.

Además, el error no ocurre sin ignorancia. Ahora bien, la ignorancia, como dice Hugo de San Víctor (*De sacram.*, I, 7, 31), es tanto culpa como pena. Ahora bien, esto no pudo darse en el primer estado. Luego tampoco ningún error.

SOLUCIÓN

Como se dijo antes, la perfección de todo el hombre dependía de la parte superior del alma, por la que el hombre se adhería a Dios por la rectitud de la justicia; y, por tanto, mientras permanecía ella unida a Dios, así como no pudo haber defecto alguno en el cuerpo -como la pasión y la muerte-, así tampoco pudo haber engaño en el alma. De ahí que, como se ha dicho antes, Adán podía morir de alguna manera, a saber, si pecaba antes; y, no obstante, era de alguna manera inmortal, porque no habría pasado de la potencia al acto de morir a menos que hubiera pecado antes. Así también el hombre podía, considerado en el estado de inocencia, ciertamente engañarse si pecaba antes,

pero no antes del pecado.

RESPUESTAS

1. Como se dijo antes, cierto orgullo invadió la mente de la mujer tras las palabras de la serpiente, por el cual creyó lo que la serpiente aconsejaba; y, por tanto, aquella seducción siguió al orgullo, que fue el primer pecado, y ocurrió de manera semejante en el varón, como se ha dicho.

2. La mujer creyó que la serpiente había recibido de Dios el uso del habla, no ciertamente por su condición natural, sino por el ministerio de una criatura espiritual; y no consideró si hacía esto por virtud de un ángel bueno o malo o si lo hacía con permiso o con mandato de Dios.

3. Así como la providencia divina habría conservado el cuerpo del hombre indemne de todas las heridas exteriores, así habría conservado también su intelecto sin engaño en todo lo que impedía su conocimiento, de manera que advirtiera al instante si alguno le dijera algo falso en lugar de algo verdadero.

4. Aunque le hubiera sido representado algo por los sentidos de modo diverso a como era en realidad, en él no se habría dado, con todo, ese engaño, ni respecto al sentido -que recibía de este modo según su proporción a lo sensible-, ni respecto al intelecto -a cuyo juicio estaba sometida aquella discrepancia que había entre el sentido y la cosa, a saber, de manera que conociera por qué la cosa se veía de un modo distinto de como era-.

"Pero el hombre no sería laudable si pudiera vivir bien porque nadie le persuadiera de vivir mal". Parece que esto es falso, porque entonces, si ni el ángel ni el hombre hubieran pecado, el acto del hombre no habría sido laudable, al no haber existido entonces ninguno que le persuadiera al mal. Se ha de decir que esto no ha de entenderse de manera que la alabanza del acto humano dependa del consejo del mal, sino de la capacidad de resistir al tentador, capacidad que pudo manifestarse si hubiera sido tentado y hubiera vencido. De ahí que dice, precisamente: "si pudiera vivir bien porque nadie le persuadiera de vivir mal", de manera que se muestre como la causa de vivir bien el que nadie aconseje el mal.

"Y es más digno de gloria no consentir que no poder ser tentado". Parece que esto es falso, porque al no poder ser tentados Dios y el ángel, habría algo en el hombre más digno de gloria que en Dios. Se ha de decir que esto ha de entenderse supuesta la condición de la naturaleza humana, por la cual el hombre puede pecar y no pecar. O bien explíquese como lo primero.

"El hombre no perdió esta ciencia al pecar". Parece falso, porque no tenemos ahora conocimiento de todas las cosas, como lo tuvo Adán. Se ha de decir que esta ciencia, de alguna manera, también quedó disminuida por el pecado, pero no tanto que quede impedido el hombre del camino de la salvación; y, por eso, no debía ser instruido acerca de esto en la doctrina de la salvación.

"Pero no tuvo ciencia previa de lo que le iba a suceder". Parece falso, porque, como nosotros tenemos conocimiento anterior de algunas cosas futuras, su conocimiento habría sido inferior al nuestro. Pero se ha de decir que nosotros no conocemos el futuro más que en cuanto está presente en sus causas que están determinadas a tales efectos; o necesariamente, o en la mayoría de los casos; y así, en el primer estado, Adán tuvo un conocimiento de lo futuro mucho más pleno que el nuestro; pero no de aquello que no tiene causas determinadas, como lo que depende del libre albedrío, por ejemplo, su caída.

EL LIBRE ARBITRIO COMO POTENCIA DEL PECADOR

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Naturaleza y poder del libre arbitrio.*

- Al ángel y al hombre les fue dado en su creación un auxilio y una facultad por la que pudiera mantenerse; aunque por ella, y sin mediar otra gracia sobre la gracia de la creación, no podía merecer la vida eterna.

- La voluntad del hombre fue hecha recta y buena; pero se desvió de aquella rectitud; mas para merecer la vida eterna se requiere un principio sobrenatural.

- *Objeción* : el hombre hubiera podido sin gracia sobrenatural mantenerse rectamente y resistir a las tentaciones; y esto es merecer.

Respuesta : en aquel momento no habría merecido resistiendo a las tentaciones, como nosotros, porque no había nada que lo impulsara al mal.

- El beneficio que recibió el hombre en la creación fue el libre arbitrio: facultad de la razón y de la voluntad, por la que se elige el bien con asistencia de la gracia o se elige el mal cuando falta la gracia.

- Hay en el alma una voluntad natural al bien, aunque tenue; porque de suyo puede querer el mal: y esta facultad de querer es el libre arbitrio, el cual no existe en los animales.

2. *Las fuerzas o facultades inferiores de la sensualidad y las superiores.*

- Se distingue la sensualidad de la razón. La sensualidad es la potencia que apetece las cosas que pertenecen al cuerpo.

- Distribuye la razón en dos partes: la superior y la inferior. La superior se dirige a las cosas eternas; la inferior, a las temporales.

- Lo que nos es común con los animales pertenece a la sensualidad

3. *De qué modo procede la tentación hasta la consumación del pecado.*

- Nuestras tentaciones se parecen en cierto modo a la que tuvo el primer hombre. Y

así como en aquella tentación la serpiente sugirió, la mujer comió y el varón consintió, de igual manera en nosotros el apetito sensual se comporta como la serpiente, la razón inferior como la mujer, y la razón superior como el varón.

- El varón se comporta como lo superior respecto a la mujer; y ambos son de la misma naturaleza; y de igual modo, la razón superior e inferior son la misma potencia; en cambio, el apetito corporal es como la serpiente.

Sobre la gracia y la capacidad del hombre antes de la caída .- Ahora es necesario examinar diligentemente qué gracia o capacidad tuvo el hombre antes de la caída, y si podía por ella no caer.

Fue creado en gracia, por la cual pudo no caer, mas no avanzar, como los ángeles.- Por tanto, se ha de saber que, como dijimos de los ángeles (en la distinción 5), se dio al hombre en la creación el auxilio de la gracia y se le confirió la capacidad por la que podía no caer, es decir, no apartarse de lo que había recibido; pero no podía avanzar en tanto que no era capaz de merecer la salvación por la gracia de la creación. Ciertamente, podía resistir al mal por aquel auxilio de la gracia de la creación, pero no consumar el bien.

Podía, por aquella gracia de la creación, vivir bien de algún modo.- Con todo, podía vivir bien de algún modo, porque podía vivir sin pecado. Pero, sin otra ayuda de la gracia, no podía vivir espiritualmente de modo que mereciera la vida eterna.

Por eso dice San Agustín en *el Enchiridion*: "El hombre recto fue hecho de tal manera que no pudiera permanecer en aquella rectitud sin la ayuda divina, y que pudiera hacerse perverso por su albedrío. Y con cualquiera de las dos cosas que hubiese elegido, se habría cumplido la voluntad de Dios por él [*ab illo*] o sobre él [*de illo*]. Y porque prefirió hacer su voluntad más que la de Dios, se hizo la voluntad de Dios sobre él" (*Enchir.,* 107). Asimismo: "Era necesario que el hombre fuera hecho de tal manera que pudiera querer bien y mal; y no fuera en vano si quisiera bien, ni sin castigo si quisiera mal" (*Enchir*., 105).

San Agustín.- Dice lo mismo en el libro *De correptione et gratia*: "Si hubiera faltado esta ayuda o al ángel o al hombre al principio, cuando fueron hechos, porque no fue hecha tal naturaleza de modo que, sin el auxilio divino, pudiera permanecer si quisiera, ciertamente no hubiera caído por su culpa, puesto que le habría faltado la ayuda sin la que no habría podido permanecer" (*De correp.,* 11, 22). Ahí mismo: "Había dado Dios al hombre la buena voluntad, puesto que, en ella, lo había hecho recto. Le había dado la ayuda por la cual pudiera permanecer en ella si quisiera. Pero, para que quisiera esto, lo dejó a su albedrío" (*De correp.,* 11, 22). En el mismo lugar: "Había recibido el poder si quisiera; pero no tuvo el querer lo que podía, pues si lo hubiera tenido, habría perseverado" (*De correp.,* 11, 22). Con estos testimonios se muestra claramente que el hombre recibió la rectitud y la buena voluntad en la creación, y el auxilio por el que podía no caer. En caso contrario, no parecería que habría caído por su culpa.

Cuál fue aquella rectitud y bondad de la voluntad en la que fue creado .- Pero, ¿cómo tuvo el hombre voluntad recta y buena si por ella no pudo merecer la vida ni quiso permanecer en ella? Porque tampoco quería entonces algo malo con ella y, por un

tiempo, quiso permanecer, pero no con perseverancia; y, por tanto, la voluntad del hombre entonces fue recta y buena.

Objeción contra aquello que se dijo de que el hombre no pudo avanzar .- Pero suele objetarse del siguiente modo a lo que hemos dicho de que el hombre no pudo avanzar o merecer por la gracia de la creación. Pudo no decaer por aquel auxilio de la gracia de la creación en el bien que había recibido. Luego pudo resistir a la tentación. Ahora bien, es un mérito resistir a la tentación y a las sugerencias malas y es un bien remunerable; y todo mérito bueno es un progreso. Luego pudo avanzar por la gracia de la creación sin que se añadiera otra gracia.

Respuesta.- A esto decimos que resistir al mal y no consentir a la tentación no le habría dado mérito a él, aunque no hubiera consentido; porque nada había en él que le impulsara al mal, como tampoco tuvieron mérito los ángeles por permanecer, esto es, por no caer.

Resistir al mal alguna vez tiene mérito y alguna otra vez no.- Nosotros tenemos mérito alguna vez si no hacemos el mal, sino que resistimos, por lo menos allí donde subyace una causa que nos mueve a hacerlo; porque nuestros pasos están inclinados a la caída por la corrupción del pecado. Pero allí donde no interviene una causa que nos impulse al mal, no merecemos si nos apartamos de él, pues apartarse del mal evita siempre la pena, pero no merece siempre el premio.

Sobre el auxilio dado al hombre en la creación, por el que podía no caer .- Aquí se ha de considerar que en la creación le fue dada al hombre una ayuda con la que podía perseverar, si hubiese querido. Y ciertamente, esta ayuda fue la libertad de albedrío que estaba inmune de mancha alguna y corrupción, también la rectitud de la voluntad, y la ingenuidad y vivacidad de todas las potencias naturales del alma.

Sobre el libre albedrío.- Pero el libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien con auxilio de la gracia; o el mal, si falta la misma. Y se le llama "libre" en relación con la voluntad, que puede inclinarse a las dos cosas; pero se llama "albedrío" en relación con la razón, a la que pertenece la facultad o capacidad de la que también es propio discernir entre el bien y el mal. Y teniendo algunas veces con certeza el discernimiento del bien y del mal, elige lo que es malo; a veces, en cambio, lo que es bueno; pero lo que es bueno no lo elige sin ayuda de la gracia; lo malo, en cambio, lo elige por sí misma, pues hay en el alma racional la voluntad natural por la que quiere naturalmente el bien, aunque tenue y débilmente sin ayuda de la gracia. Viniendo ésta, la ayuda y levanta de manera que quiere eficazmente el bien; pero por sí misma puede querer eficazmente el mal. Por tanto, aquella potencia racional del alma, por la que puede querer el bien o el mal, discerniendo lo uno y lo otro, se llama libre albedrío.

Los animales no tienen libre albedrío sino apetito de la sensualidad .- El cual no lo

tienen los animales, porque carecen de razón; si bien tienen sentidos y el apetito de la sensualidad.

Sobre la sensualidad.- Pues la sensualidad es cierta fuerza inferior del alma de la que viene el movimiento que se dirige a los sentidos del cuerpo y al apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo.

Sobre la razón, que tiene dos partes en cuanto a sus funciones.- Pero la razón es la fuerza superior del alma que, por decirlo así, tiene dos partes o diferencias: la superior y la inferior. La superior se dirige a las cosas que han de observarse o consultarse sobre las realidades superiores; la inferior mira a la disposición de las cosas temporales.

Qué pertenece a la razón.- Pues todo aquello que viene a consideración en nuestra alma y que no nos es común con las bestias, pertenece a la razón; pero lo que hay en ella común con los animales, pertenece a la sensualidad.

Dónde comienza la razón.- Y cuando nosotros procedemos gradualmente en la consideración de las partes del alma, hay algo que se nos presenta en primer lugar que no es común con las bestias; allí comienza la razón.

Esto lo enseña San Agustín en *De Trinitate* diciendo: "Veamos dónde está como cierto límite del hombre exterior con el interior, pues todo lo que tenemos en el alma común con los animales, se dice correctamente que pertenece al hombre exterior. En efecto, no sólo se considerará como hombre exterior el cuerpo, sino también cierta vida suya, por la que se sostiene la estructura del cuerpo y todos sus sentidos, por los que es instruido para sentir lo exterior" (*De Trin.,* XII, 1, 1). "Ascendiendo, pues, hacia dentro ciertos grados en la consideración de las partes del alma, donde comienza a aparecer algo que no nos es común con las bestias, allí comienza la razón, donde el hombre interior ya puede reconocerse" (*De Trin*., XII, 8, 13).

Sobre las partes de la razón.- "Pero se adhiere la parte superior de la razón a las razones eternas que han de ser miradas o consultadas; la porción inferior se inclina a gobernar lo temporal" (*De Trin*., XII, 7, 12), y "esa intención de la razón por la que contemplamos lo eterno, se asigna a la sabiduría; mas aquélla por la que usamos bien los bienes temporales se asigna a la ciencia" (*De Trin*., XII, 14, 22). "Pero cuando tratamos sobre la naturaleza de la mente humana, tratamos de una sola cosa, y no la dividimos en aquellas dos partes que hemos mencionado, sino por los oficios" (*De Trin*., XII, 4, 4). "Sin embargo el movimiento carnal o sensual del alma que nos es común con los animales se dirige a los sentidos del cuerpo, el cual está alejado de la razón de sabiduría, pero está cercano a la razón de ciencia" (*De Trin*., XII, 12, 17).

Si en nosotros el orden a pecar y caer es tal como fue en los primeros hombres .- No se ha de omitir tratar si ahora, en cada hombre, el orden de la tentación y el proceso

es tal como el que hubo entonces en los primeros padres.

Qué y cómo está en nosotros mujer, varón y serpiente.- En efecto, así como entonces la serpiente aconsejó mal a la mujer y ella consintió, y después dio el fruto a su varón y se consumó así el pecado, así también ahora, en nosotros, el movimiento sensual del alma está en lugar de la serpiente, la parte inferior de la razón en lugar de la mujer y la porción superior de la razón en lugar del hombre; y éste es el "varón" que es llamado por el Apóstol "imagen y gloria de Dios"; y aquélla es la "mujer" que es llamada, por él mismo, "gloria del varón" (1 *Cor.,* 11, 7).

Sobre la unión espiritual de varón y mujer en nosotros.- Y entre este varón y esta mujer hay como cierta unión espiritual y contrato natural, por el que la porción superior de la razón, como el varón, debe estar delante y dominar; la inferior, en cambio, como la mujer, debe someterse y obedecer. Por tanto, según el Apóstol (1 *Cor.,* 11, 7-10), el varón no debe tener velo, sino la mujer.

Sobre la ayuda semejante.- Y como no se encontró entre todos los animales para el hombre "una ayuda semejante a él" (*Gén.,* 2, 18), sino que se tomó de él lo que se le daría para el matrimonio, así, en las partes del alma que tenemos comunes con los animales, no hay para nuestra mente ayuda semejante.

El testimonio de San Agustín muestra que así es.- Por eso San Agustín dice, en el mismo lugar: "Es ciertamente racional, porque no nos es común con los animales aquello de nosotros que trata sobre lo que ha de hacerse en las acciones temporales, sino que fue como obtenido a partir de aquella mente por la que nos adherimos a la verdad inteligible e inmutable y se destinó para tratar y gobernar las realidades inferiores. En efecto, así como no se encontró ayuda semejante al varón entre los animales, sino sólo en aquello que, extraído de él, se le daría para el matrimonio; así también para nuestra mente, por la que examinamos la verdad superior, no hay una ayuda semejante en las partes del alma que tenemos en común con los animales para el uso de las cosas temporales respecto a lo que es suficiente para la naturaleza del hombre. Y, por eso, lo racional en nosotros no ha sido separado para disolución de la unidad, sino como derivado en auxilio de la unidad que distribuye los oficios. Y así como de dos se hace una sola carne en el varón y en la mujer, así también (o si de algún modo más significativo puede decirse) una sola naturaleza de la mente envuelve nuestro intelecto y acción, o a la razón y al apetito racional, de manera que, así como se ha dicho de aquellos: «Serán dos en una sola carne» (*Gén*., 2, 18), así también pueda decirse de estos: son dos en una sola mente" (*De Trin*., XII, 3, 3). A partir de esto puede entenderse de qué modo existe la imagen de aquella unión en el alma del hombre y de qué modo están estas tres cosas en cada uno de nosotros espiritualmente, a saber: el varón, la mujer, la serpiente.

Cómo se consuma la tentación en nosotros por estas tres cosas .- Ahora queda por mostrar cómo el pecado se consuma en nosotros por estas tres cosas; de donde podría

reconocerse, si se intenta diligentemente, qué son en el alma el pecado mortal y el venial.

Pues así como persuadió allí la serpiente a la mujer y la mujer al marido, así también en nosotros hay un movimiento sensual cuando se ha recibido el halago del pecado, como lo que sugiere la serpiente a la mujer, a saber, a la parte inferior de la razón, esto es, a la razón de ciencia. Si esta parte consiente al halago es como cuando la mujer come el alimento prohibido. Después, da al varón del mismo, como a la parte superior de la razón, es decir, sugiere el mismo halago a la razón de la sabiduría. Si esta parte consiente, es entonces como cuando el varón también prueba, con la mujer, el alimento prohibido.

Cuando el pecado es venial.- Luego si el halago del pecado se mantiene sólo en el movimiento sensual, es un pecado venial y muy leve.

Cuando la mujer sola come el fruto prohibido.- Ahora bien, si la parte inferior de la razón ha consentido de manera que sólo se mantiene en la sola delectación del pensamiento sin la voluntad de realizarlo, es como si comiera la mujer sola, no el varón, por cuya autoridad es cohibida la voluntad en orden a no llegar a la obra.

Cuando también el varón come: cuándo hay pecado mortal.- Pero si está presente la voluntad plena de cumplirlo de modo que se lleve a efecto si hay capacidad, también come el varón, porque la parte superior de la razón consintió al halago; y es entonces pecado grave y digno de castigo.

Discierne cuándo es mortal y cuándo venial en el probar de la mujer.- Ahora bien, cuando la mujer prueba sin el varón, es a veces pecado mortal y a veces venial; pues, como se ha dicho, la mujer prueba entonces sin el varón, cuando se mantiene el pecado en la delectación del pensamiento, de manera que no se decida a hacerlo, o cuando el varón pone cierto término o medida al pecado, de modo que no sea lícito a la mujer dirigirse al pecado con libertad desenfrenada.

Luego, si el pecado no es tenido largo tiempo en la delectación del pensamiento, sino que tan pronto como tocó a la mujer es repelido por la autoridad del varón, es venial. Pero si es tenido largo tiempo en el deleite del pensamiento, aunque la voluntad de cumplirlo falte, es mortal; y, por eso, son condenados al mismo tiempo el varón y la mujer, es decir, todo el hombre, porque entonces el varón no cohibió como debió a la mujer, por lo que puede decirse que consintió.

Repetición del punto principal .- Y así, para tocar brevemente el punto principal, cuando el pecado se concibe en el alma de tal manera que disponga a hacerlo o incluso lo cumpla, ya sea frecuentemente, ya sea una sola vez, o también cuando es mantenido largo tiempo en la delectación del pensamiento, es mortal. Pero cuando está sólo en el movimiento sensual, como dijimos antes, es entonces muy leve, porque no se deleita

entonces la razón.

Por qué dije "frecuentemente" o "una sola vez".- Ahora bien, antes dije: "ya sea frecuentemente, ya sea una sola vez", porque, como place a algunos, hay algunas cosas que, si se hacen una sola vez o si se disponen a hacerse, condenan; pero otras no, a menos que se hagan a menudo o se decida hacerlas, como la palabra ociosa y cosas semejantes.

San Agustín confirma que es así.- Pero esto lo enseña así San Agustín en el *De Trinitate*: "Como en aquella unión de los primeros hombres la serpiente persuadió a comer, pero la mujer no comió sola, sino que dio a su marido y comieron al mismo tiempo, así también en cierta unión secreta, que se realiza y se conoce en cada hombre, que trata vivazmente de lo que ha de hacerse en las cosas temporales cuando el sentido animal propone cierto halago a la razón de la ciencia, entonces habla como la serpiente a la mujer. Pero consentir a este halago es comer del árbol prohibido" (*De Trin.,* XII, 12, 17-18).

Cuando sólo la mujer prueba.- "Ahora bien, si ese consentimiento se mantiene en la sola delectación, y por una autoridad superior se retienen los miembros, de modo que no se tomen «las armas de la iniquidad para el pecado» (*Rom.,* 6, 13), estimo que se ha de considerar como si la mujer hubiera comido sola el árbol prohibido" (*De Trin.,* XII, 12, 17-18).

Cuando la mujer prueba junto con el varón.- "Pero si se elige en aquel consentimiento algún pecado de manera que si existe la posibilidad, también se lleve a cabo, debe entenderse como si la mujer diera a su varón el alimento ilícito para que comiera al mismo tiempo. Pero la mente no puede elegir eficazmente el pecado no sólo para considerarlo con suavidad, sino incluso para realizarlo, a menos que también ceda a la mala acción aquella fuerza [*intentio*] de la mente a la que pertenece la gran capacidad de mover los miembros para hacer que actúen o no actúen" (*De Trin.,* XII, 12, 17-18).

Si es pecado mortal que el conocimiento se retenga en la sola delectación.- "Y no debe negarse que hay pecado cuando la mente se inclina a lo ilícito con el solo conocimiento, sin querer realizarlo, pero reteniendo con gusto, no obstante, lo que debió ser rechazado al instante de tocar el ánimo. Pero hay mucho menos pecado que si también se decide a cumplirlo de obra y, por tanto, también se ha de pedir perdón de tales pensamientos, y se ha de golpear el corazón y se ha de decir: «perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (*Mt.,* 6, 12). En efecto, al igual que así como en aquellos dos primeros hombres, cada uno gobernaba a su propia persona y, por eso, si la mujer hubiera comido sola el alimento ilícito, ciertamente se le castigaría a ella sola con el suplicio de la muerte, así también puede decirse en la unidad del hombre, si el solo pensamiento se deleita con gusto en los deleites ilícitos, de los que debe retirarse inmediatamente, y no se decide a realizar el mal, sino que sólo son tenidos

suavemente en el recuerdo: de manera que puede ser condenada la mujer sin el varón Abstente de creer esto. Pues, pues hay una sola persona y un solo hombre, y todo él será condenado, a menos que se perdonen por la gracia del mediador aquellas cosas que se sienta que son pecados sólo de pensamiento, sin voluntad de realizarlos, pero, pese a todo, con la voluntad de deleitar con ellos el ánimo" (*De Trin.,* XII, 12, 17-18).

La afirmación de San Agustín.- Él mismo en el libro *contra los maniqueos* dice sobre esto: "El Apóstol dice: «Según el príncipe de la potestad del aire, espíritu que actúa ahora en los hijos rebeldes» (*Ef.*, 2, 2). Luego ¿acaso aparece a ellos visiblemente o se acerca a ellos y actúa como en lugares corpóreos? No ciertamente, pero sugiere de modos admirables por el pensamiento todo lo que puede; a estas sugerencias es necesario resistir, «pues no ignoramos que son sus astucias» (2 *Cor.,* 2, 11). Pues, ¿cómo se acercó a Judas cuando lo persuadió de que traicionara al Señor? ¿Acaso él lo vio en algún lugar o por estos ojos? Al contrario: como se ha dicho, «entró en su corazón» (*Lc.,* 22, 3). Pero el hombre lo rechaza si custodia el Paraíso [de la mente], pues Dios puso al hombre «en el Paraíso para que lo cultivara y custodiara» (*Gén.,* 2, 15). Por eso se llama a la Iglesia en el *Cantar de los Cantares*, «huerto cerrado, fuente sellada» (*Cant.,* 4, 12), en el que ciertamente no se admite al persuasor de la perversidad. Ahora bien, pese a todo, engañó por la mujer, pues nuestra razón no puede ser llevada al consentimiento del pecado más que cuando se ha suscitado la delectación en aquella parte del alma que debe obedecer a la razón como al varón que dirige. Y no es distinto ahora, en cada uno de nosotros, cuando alguno se desliza al pecado, que como fue entonces en aquellos tres: la serpiente, la mujer y el varón; pues primero se produce la sugestión, sea por el pensamiento o por los sentidos del cuerpo: viendo, tocando, oyendo, gustando u oliendo; y cuando eso ocurre, si nuestro deseo no es movido al pecado, queda excluida la astucia de la serpiente; pero si fuera movido, ocurriría como cuando persuadió ya a la mujer. Pero, alguna vez, la razón refrena virilmente también el deseo movido y lo contiene: cuando se hace esto, no se cae en el pecado, sino que con un poco de lucha somos coronados. Pero si consiente la razón y decide que se ha de hacer también lo que ha movido la pasión, el hombre es expulsado de toda vida dichosa, como lo fue del Paraíso, pues el pecado se imputa ya, aunque no sea seguido por la acción, cuando la conciencia es decretada rea por el consentimiento" (*Contra Manich.*, II, 14, 20-21).

Por qué se dijo esto sobre el alma.- Insertamos estas cosas sobre las partes del alma para que se conociera más plenamente la naturaleza del alma misma, y según la cual se entienda qué proporción hay en ella de libre albedrío, a saber, según la razón, con la cual se comete todo pecado mortal; pero no todo pecado venial, es decir, aquello que sólo existe en el movimiento de la sensualidad.

La sensualidad se toma a veces en la Escritura de modo distinto de como se ha tomado antes, a saber, de modo que se entienda por ese nombre la parte inferior de la razón .- No se ha de omitir que, en la Escritura, con frecuencia se entiende con el nombre de sensualidad no sólo lo que nos es común con los animales en el alma, sino

también la parte inferior de la razón, que tiende a la disposición de lo temporal. Que lo advierta el lector diligente con atención en los lugares de la Sagrada Escritura donde se hace mención de la misma.

División de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

Tras haber tratado sobre la ciencia que tuvo el hombre en el primer estado, aquí empieza a determinar sobre la capacidad natural por la que podía haber evitado el pecado. Y lo divide en dos partes: en la primera parte muestra que el hombre tuvo una capacidad natural por la que podía haber evitado el pecado; en la segunda parte muestra cuál habría sido esa capacidad, donde dice: "Aquí se ha de considerar que en la creación le fue dada al hombre una ayuda con la que podía no caer, si hubiese querido". Sobre esto plantea dos dudas. La primera, donde dice: "Pero, ¿cómo tuvo el hombre voluntad recta y buena si por ella no pudo merecer la vida ni quiso permanecer en ella?". La segunda, donde dice: "Pero suele objetarse del siguiente modo a lo que hemos dicho".

"Aquí se ha de considerar que en la creación le fue dada al hombre una ayuda". Aquí muestra cuál habría sido esa capacidad natural y dice que fue el libre albedrío, y lo divide en dos partes. En la primera, muestra qué es el libre albedrío; en la segunda muestra algunas condiciones del libre albedrío (en la distinción 25), donde dice: "Sin embargo, volvamos ya a lo propuesto". La primera se divide en dos; en primer lugar determina qué es el libre albedrío; en segundo lugar, da noticia de ciertas facultades del alma, de modo que muestre en cuáles se contiene el libre albedrío, donde dice: "Pues la sensualidad es cierta fuerza inferior del alma de la que viene el movimiento que se dirige a los sentidos del cuerpo y al apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo". Sobre lo primero hace dos cosas: primero muestra que esa potencia por la que pudo resistir al pecado es el libre albedrío; segundo, define el mismo, donde dice: "Pero el libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien con el auxilio de la gracia; o el mal, si falta la misma".

"Pues la sensualidad es…", etc. Aquí da noticia de ciertas potencias del alma. Y hace dos cosas sobre esto: primero, da noticia de ellas; segundo, muestra cómo puede estar el pecado en ellas, donde dice: "No se ha de omitir tratar", etc.

Cuestión 1

Y la primera parte, con todo lo precedente, corresponde a la presente lección, en la cual se preguntan dos cosas: primero, sobre el libre albedrío; segundo, sobre las facultades unidas al libre albedrío.

Cuatro cosas se preguntan sobre lo primero. 1. Si el libre albedrío es una potencia o un hábito; 2. Si es potencia, si es una; 3. Si es una, si es distinta de la razón y de la voluntad; 4. Si el hombre, en el primer estado, pudo resistir al pecado por el libre albedrío.

Artículo 1: Si el libre albedrío es un hábito
(I q83 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el libre albedrío es un hábito por lo que dice San Bernardo (*De grat. et lib.,* 1): que el libre albedrío es el hábito del alma libre para sí misma. Parece, así, que es un hábito y no una potencia.

2. La potencia no tiene facilidad para obrar sino por el hábito. Ahora bien, se dice en el texto que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón. Por tanto, como "facultad" designa cierta habilidad, parece que el libre albedrío es un hábito.

3. Como se dice más adelante, los filósofos definen el libre albedrío como el libre juicio sobre la voluntad. Ahora bien, el juicio no designa una potencia, sino más bien un hábito. Luego el libre albedrío no es una potencia, sino un hábito.

4. San Agustín (*Enchir*., 30) dice que el hombre que usa mal el libre albedrío pierde éste y se pierde a sí mismo. Ahora bien, por el pecado no desaparece potencia natural alguna. Luego el libre albedrío no es una potencia, sino un hábito.

5. Ninguna potencia recibe un más y un menos. Ahora bien, el libre albedrío aumenta y disminuye, por lo cual antes se dijo (en la distinción 7) que los ángeles buenos tienen libre albedrío tanto después de la confirmación como antes. Luego el libre albedrío no es una potencia sino un hábito.

EN CONTRA, toda potencia se determina por el hábito a algo uno; y entonces, o se determina absolutamente, como por el hábito de la ciencia respecto de una cosa; o se determina, al menos, para que quede fijada más a una cosa que a otra, como la opinión. Ahora bien, por el libre albedrío está abierto el hombre igualmente a cualquiera de las dos posibilidades. Luego el libre albedrío no es un hábito.

Además, no puede un hábito ser sujeto de otro hábito. Ahora bien, el libre albedrío es el sujeto de la gracia, la cual se compara al mismo como el jinete al caballo, como dice San Agustín (*Hypogn.,* III, 11). Luego el libre albedrío no es un hábito.

SOLUCIÓN

Algunos dicen que "libre albedrío" se usa por los hablantes como nombre de un hábito, aunque se signifique con el mismo nombre tanto la potencia como el acto, como es claro en el nombre de intelecto, que puede designar tanto la potencia, como el acto y el hábito. Pero no dicen que este hábito que designa el nombre de libre albedrío es una cualidad que sobreviene a la potencia, sino la misma habilidad de la potencia para pasar al acto, o la facilidad que tiene una potencia en virtud de la ayuda que recibe de otra, por lo cual se la llama, según ellos, facultad de la voluntad y de la razón.

Pero esta opinión no se sirve rectamente del nombre de hábito, porque "hábito" significa, usando el nombre con propiedad, cierta cualidad que es principio del acto, la cual informa y perfecciona una potencia; por tanto, conviene, si se toma propiamente, que sobrevenga a la potencia, como la perfección a lo perfectible. Además, la razón y la voluntad no se pueden considerar sino de tres modos: o de modo que las dos se consideren en sí mismas, y así es claro que ambas son potencias y, entonces, si se identifica con cualquiera de ellas, el libre albedrío será una potencia; o de modo que se considere una en relación con la otra, y tampoco así puede decirse que una sea un hábito de otra, porque una potencia no es hábito de otra potencia; o de modo que se considere la relación de una a la otra, y tampoco puede esto tener el nombre de hábito, por lo que no parece razonable decir que el libre albedrío sea un hábito.

Y, por tanto, dicen algunos que el libre albedrío no designa la potencia absoluta, sino la habitual, es decir, en cuanto que se hace perfecta por cierto hábito, no ciertamente adquirido o infuso, sino natural, hábito por el cual actúa con facilidad, en tanto que se dice que tiene dominio de su acto. Esto, sin embargo, no parece conveniente, porque el que la voluntad tenga el dominio de su acto lo tiene por la misma naturaleza de la potencia en cuanto que impera y no es imperada por otro; por eso, tiene esta facilidad de suyo y no por algún otro hábito. Y, además, cualquier hábito se relaciona con el acto no como aquello por lo que se realiza el acto sin más, sino como aquello por lo que se hace bien. Pero el libre albedrío se comporta en relación con el acto de la elección como aquello por lo que tal acto se hace a veces bien, a veces mal o indiferentemente. De ahí que no parece que designe ningún hábito, si se toma el hábito propiamente, sino a aquella potencia cuyo acto propiamente es elegir; porque el libre albedrío es con lo que se elige el bien o el mal, como dice San Agustín (*Contra Felicem*, II, 4).

RESPUESTAS

1. San Bernardo usa ampliamente el nombre de hábito en el sentido de cierta disposición, pues se dice que hay libre albedrío en el hombre porque su alma está de tal modo dispuesta que posee la libre potestad de su acto.

2. "Facultad" [*facultas*], según el uso común de hablar, designa la potestad por la que alguien dispone de otra cosa; y por eso también las posesiones se llaman facultades, porque están bajo el dominio del que las posee; debido a esto, el libre albedrío se llama "facultad", no como un cierto hábito, sino porque tiene su acto en la potestad libre, por lo que también se llama "libre".

3. Si se habla propiamente, el juicio no designa una potencia, ni un hábito, sino un acto. Pero no se encuentra un solo hábito por el que se emita todo juicio, pues el juicio procede sobre cosas diversas según diversos hábitos, a menos, tal vez, que llamemos hábito a aquél de los primeros principios cuyo conocimiento está inscrito naturalmente en nosotros, según el cual somos dirigidos en todos los juicios. Pero a éste nadie lo llamaría libre albedrío, porque no es lo que dirige propia y próximamente al acto de la elección.

Pero todo juicio de elección puede reducirse a una potencia; y, por eso, con aquel nombre que pertenece a un acto de juicio, se da a entender más congruentemente una potencia que un hábito.

4. Se dice que el hombre perdió el libre albedrío, pero no esencialmente, sino porque perdió cierta libertad, lo que procede ciertamente del pecado y de la miseria, como se dice más adelante.

5. Toda potencia se robustece en su acto o se debilita por un hábito que le sobreviene o por un impedimento que le adviene. De ahí que el libre albedrío no se llame libre porque la potencia en sí misma aumente o disminuya, sino porque o es impedida por la corrupción del pecado, o es facilitada por el hábito de la gracia y de la gloria.

Artículo 2: Si el libre albedrío designa muchas potencias o una sola

OBJECIONES

1. Parece que el libre albedrío no designa una potencia, sino muchas, pues San Agustín dice: "Cuando hablamos del libre albedrío, no hablamos de una parte cualquiera del alma, sino de toda el alma". Ahora bien, la totalidad del alma consiste en una multitud de potencias. Luego el libre albedrío reúne en sí muchas potencias.

2. La razón y la voluntad son potencias diversas. Ahora bien, el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón, como se dice en el texto. Luego reúne en sí muchas potencias.

3. Las potencias se distinguen por los actos, como dice el Filósofo en *De anima,* II (texto 33). Ahora bien, el libre albedrío se extiende a los actos de muchas potencias, porque, como dice el Damasceno (*De fide,* II, 27), el libre albedrío pregunta, dispone, y así de otras cosas. Luego parece que reúne muchas potencias.

4. La elección no es otra cosa que, entre dos cosas que se proponen, preferir una a la otra. Ahora bien, esto compete a cualquier potencia, ya que cualquier potencia apetece lo conveniente y rehuye lo nocivo. Luego es propio de cualquier potencia elegir. Ahora bien, en el texto, el elegir se asigna propiamente como acto al libre albedrío. Luego parece que el libre albedrío no es una potencia determinada.

5. La virtud y el vicio sólo pueden estar en el libre albedrío. Ahora bien, se encuentran en todas las virtudes del alma, porque en lo concupiscible está la temperancia y en lo irascible la fortaleza, y así los vicios opuestos. Luego parece que el libre albedrío no nombra una determinada potencia, sino muchas.

EN CONTRA, un acto determinado pertenece a una potencia determinada. Ahora bien, elegir es cierto acto determinado, que se asigna al libre albedrío. Luego, el libre albedrío es una potencia determinada.

Además, nada que es uno absolutamente en la naturaleza consta de muchas cosas, a no ser que aquello u otras cosas se transformen en su naturaleza. Entonces, si el libre albedrío se forma a partir de muchas potencias, o no será algo uno o será algo uno con la corrupción de algunas potencias del alma; pero ambas cosas son inconvenientes. En consecuencia, el libre albedrío no reúne potencias diversas.

SOLUCIÓN

Algunos establecieron que el libre albedrío no es una determinada potencia, sino que comprende todas las fuerzas del alma racional, como el todo universal comprende sus partes. Pero esto no parece conveniente, ya porque sería necesario que, al multiplicar las potencias, se multiplicase el libre albedrío según el ser (pues muchos hombres son muchos animales y no uno), ya porque sería necesario que se salvara la razón de libre albedrío en cada una de las potencias, lo cual no puede ser, porque el acto que se asigna

al libre albedrío no es el de cualquier potencia, sino el de una determinada.

Por eso, otros dicen que el libre albedrío reúne muchas potencias como el todo integral reúne sus partes. Pero tampoco esto parece conveniente, porque las potencias no pueden ser partes integrantes de algo único, si se toma lo uno absolutamente, a menos que se diga, quizá, que lo que es uno es algo uno por agregación u orden. Pero el libre albedrío no debe ser algo uno de ese modo, sino absolutamente, ya que se le atribuye un único acto.

Dicen otros que el libre albedrío reúne muchas potencias, esto es, la voluntad y la razón, como un hábito de ambas, por lo cual se le llama facultad de la voluntad y de la razón. Pero esto se dice también impropiamente, porque si el nombre de hábito se toma propiamente, no puede darse de modo inmediato un solo hábito de dos potencias, porque un hábito se ordena a un acto, el cual es de una sola potencia.

Y, por eso, se debe responder de otro modo, diciendo que algo reúne muchas cosas de dos maneras: de un modo, esencialmente, como el todo reúne sus partes; de otro modo, virtualmente, como cuando la virtud de muchas cosas se participada en algo uno. Entonces digo, según esto, que el libre albedrío no reúne muchas potencias esencialmente, sino virtualmente, como una potencia determinada. Pues ocurre en las potencias del alma que, al surgir todas de la esencia del alma como las propiedades vienen de lo esencial de la cosa, hay, con todo, cierto orden de esta clase de origen, de modo que el origen de una potencia presuponga el origen de otra, mediante la cual proceda de algún modo de la esencia del alma. Esto puede considerarse por los actos, pues el acto de una potencia presupone necesariamente el acto de otra, como el acto de la potencia apetitiva presupone el acto de la potencia aprehensiva; y por eso ocurre que, así como la virtud de la esencia del alma se encuentra en una potencia, así se encuentra también la virtud de una potencia precedente en la subsiguiente; y de ahí viene que alguna potencia reúne en sí las virtudes de muchas potencias. Y así ocurre en el libre albedrío; lo cual es claro por su acto. En efecto, elegir, que es su acto propio, implica discernimiento y deseo, porque elegir es preferir una cosa a otra. Ahora bien, estas dos determinaciones no pueden cumplirse sin la virtud de la voluntad y de la razón. Luego es claro que el libre albedrío reúne la virtud de la voluntad y de la razón, por lo cual se dice que es una facultad de ambas.

RESPUESTAS

1. Ocurre que hay una potencia determinada en sí misma, que, sin embargo, posee imperio universal sobre todos los actos, como es claro en la voluntad. Por eso se dice que el libre albedrío no es una parte del alma, sino toda el alma, no porque no sea una determinada potencia, sino porque se extiende, por el imperio, no a determinados actos, sino a todos los actos del hombre que están sometidos al libre albedrío.

2. Se dice que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón no porque

abarque esencialmente a las dos, sino virtualmente, como se ha dicho.

3. Algún acto se atribuye a alguna potencia de dos modos. De un modo, porque lo hace brotar como propio, como la vista el ver y el intelecto el entender, y así se le asigna al libre albedrío aquel acto que es elegir. De otro modo, porque lo impera; y de esta manera los actos de todas las facultades que obedecen a la razón pueden atribuirse a la voluntad, la cual es el motor de todas las facultades; y así también los actos de diversas facultades se atribuyen al libre albedrío.

4. Elegir no pertenece a todas las facultades, sino a una determinada, aunque cualquier facultad tiende convenientemente a lo suyo y rehuye lo contrario, pues esto no se hace por la misma facultad que elige, sino o bien por el orden natural de la potencia al objeto (como la piedra desciende naturalmente y no por elección); o bien por la elección del libre albedrío. Porque, como dijo San Agustín (*De spir. et an.,* 34), la inteligencia no sólo entiende para sí sino para toda el alma; de manera semejante, la voluntad no quiere sólo para sí, y así de otras cosas.

5. Se dice que la virtud y el vicio están en alguien de dos maneras. Una, como en la causa, y de este modo están en el libre albedrío y en la voluntad, ya sea en cuanto al hábito, como en los hábitos adquiridos, ya sea al menos en cuanto a los actos, cuando se trata de hábitos infusos. De otra manera, como en el sujeto; y de este modo tiene lugar que estén en diversas potencias las virtudes del alma y los vicios, como se ha dicho antes.

Artículo 3: Si el libre albedrío es en una potencia distinta de la voluntad y de la razón
(I q83 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad y de la razón, pues el acto de cualquier potencia se denomina por la misma potencia, como el querer por la voluntad, y el entender por el intelecto. Ahora bien, el elegir no se denomina ni por la voluntad ni por la razón. Luego, como éste es el acto del libre albedrío, parece que el libre albedrío es una potencia distinta de ambas.

2. El libre albedrío implica el juicio y la libertad. Ahora bien, estas dos cosas no convienen al mismo tiempo ni a la voluntad, de la cual no es propio juzgar, ni a la razón, la cual es obligada por la violencia del argumento. Luego el libre albedrío es una potencia diferente de ambas.

3. Como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 4), la voluntad es del fin. Ahora bien, la elección no es del fin, sino de los medios para el fin. Luego, como elegir es propio del libre albedrío, el libre albedrío será una potencia diferente de la voluntad.

4. Como dice el Filósofo (*Eth*., IV, 6; VI, 8), en el ámbito operativo el fin se comporta como lo hace el principio en lo especulativo. Ahora bien, no pertenecen a la misma potencia los principios y las conclusiones en lo especulativo, porque hay intelecto de los principios y ciencia de las conclusiones. Luego tampoco en el ámbito operativo pertenecen a la misma potencia el fin y los medios referidos al fin [*quod est ad finem*]; y así la voluntad, cuyo objeto es el fin, y el libre albedrío, que es electivo de los medios referidos al fin, no son una misma potencia.

5. La potencia a la que le corresponde el juicio de los actos de otras es diferente de ellas, como el sentido común es diferente de los sentidos particulares. Ahora bien, al libre albedrío corresponde el juicio de los actos de todas las potencias, lo que sugiere el nombre mismo, que ha sido impuesto a partir del juzgar, y también sobre el acto de la misma voluntad ya que los filósofos definen el libre albedrío como el juicio libre sobre la voluntad. Luego parece que el libre albedrío es una potencia diferente de la voluntad y de las demás facultades.

EN CONTRA, las potencias de la parte intelectiva se dividen suficientemente en las virtudes afectivas y aprehensivas. Ahora bien, la voluntad y la razón abarcan suficientemente la aprehensión intelectiva y el afecto. Luego el libre albedrío no es algo distinto de ambas.

Además, el Comentador dice sobre *Metaphysica,* XI (com. 36), que las sustancias separadas se dividen sólo en voluntad y intelecto. Ahora bien, hay libre albedrío en las

sustancias separadas, como en Dios o en los ángeles. Luego el libre albedrío no es una potencia separada de la voluntad y de la razón o intelecto.

SOLUCIÓN

Algunos dicen que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad y de la razón. Pero, para afirmar esto, siguen caminos diversos.

En efecto, algunos afirman que el libre albedrío es una sola potencia que tiene el juicio sobre los actos de todas las demás potencias, por lo cual se denomina libre albedrío, lo cual implica un juicio. Pero parece que no es así, porque juzgar sobre los actos de todas las potencias no puede convenir a alguna potencia que sea algo distinto de la voluntad o de la razón, principalmente porque dice San Anselmo (*De casu,* 1) que la voluntad es el motor de todas las potencias. Es necesario, pues, que la que es más libre tenga dominio e imperio sobre las otras.

Otros, en cambio, llegan a esto por otro camino, más adecuado, a saber, por la diversidad de los actos, pues ven que elegir, siendo un acto del libre albedrío, es algo distinto de querer sin más, y distinto de razonar. Por tanto, atribuyen este acto a cierta potencia distinta de la voluntad y de la razón, que denominan libre albedrío. Consideran a éste como algo medio entre la voluntad y la razón y, de algún modo, posterior a ambas, pues, según el orden de la naturaleza y de la dignidad, es necesario que siga a ambas, a saber, a la voluntad y a la razón, ya que el libre albedrío procede de la esencia del alma presupuestas la razón y la voluntad. Esto también lo muestra el mismo acto, porque elegir no se da más que cuando primero ha sido aprehendido el fin por la razón y deseado por la voluntad. Tampoco alcanza la dignidad de la voluntad, cuyo objeto es el bien principal, es decir, el fin; en cambio, el objeto del libre albedrío es el bien secundario, que es lo elegible para el fin. Pero, en cuanto a la participación de la propiedad de ambas, tiene la naturaleza de algo intermedio, de modo que tenga el juicio por la razón y el deseo por la voluntad, según el modo en que las fuerzas de las potencias precedentes quedan en las siguientes, como se ha dicho. Pero eso parece extraño aunque se diga con probabilidad, porque los filósofos que han escudriñado sutilmente las potencias del alma no pusieron potencia alguna en la parte intelectiva además de la voluntad y la razón o intelecto; y por esto no parece que el libre albedrío sea una potencia distinta de la voluntad y de la razón, lo cual es claro también por su acto.

En efecto, dice el Filósofo (*Eth.*, VI, 2) que la elección es: o inteligencia deseosa o deseo inteligente. Y esto es lo que parecen sugerir sus palabras: que la elección es un acto del apetito de la voluntad, en cuanto que, no obstante, permanece en ella la virtud de la razón y del intelecto. Esto es claro del siguiente modo, pues siempre que hay algún acto de alguna potencia según el cual permanece en ella la virtud de otra, se atribuye siempre ese acto a la misma potencia por la que se produce. Por ejemplo, el intelecto versa sobre los principios; en cambio, la razón, como dice Isaac, es propiamente lo que hace discurrir de la causa a lo causado; por eso, el acto de la razón es, propiamente, llevar el principio a

la conclusión. Luego obtener las conclusiones es un acto de la razón en cuanto permanece en ella la virtud del intelecto; de ahí que se atribuye más propiamente a la razón que al intelecto. El consejo precede a la elección, según se dice en *Ethica*, III, así como la disputación precede a la conclusión, pues la elección pertenece al apetito del que ha deliberado; y así elegir será principalmente un acto de la voluntad, pero no absolutamente, sino en cuanto permanece en ella la virtud del intelecto o razón que aconseja. De ahí que el libre albedrío designa a la voluntad considerada de ese modo, y no absolutamente.

RESPUESTAS

1. El acto que pertenece de modo absoluto a la potencia recibe nombre por la misma potencia; pero el acto que pertenece a una potencia según un orden a otra no se denomina por ninguna de ellas: así como el saber no se denomina por la razón ni por el intelecto, así tampoco el elegir se denomina por la voluntad ni por la razón.

2. Aunque el juicio no pertenezca a la voluntad absolutamente, sin embargo, el juicio de la elección, que tiene el lugar de la conclusión, pertenece a la voluntad en cuanto que permanece en ella la virtud de la razón.

3. Toda potencia se define por lo que es de suyo su objeto formal. Pero como el objeto de la voluntad es el bien, es descrito principalmente por el fin, porque tiene de suyo la razón de bien. En cambio, los medios referidos al fin, no son buenos en cuanto tal, absolutamente, sino por el orden al fin; pero, pese a todo, en cuanto que participa de la razón de bien es objeto de la voluntad, es decir, en cuanto está en la voluntad la fuerza de la razón que ordena.

4. Aunque los principios y las conclusiones pertenezcan a diversos hábitos del alma, no pertenecen, sin embargo, a potencias diversas. O mejor, se ha de decir que incluso si se consideran la razón y el intelecto como potencias diversas, no se sigue por ello que la voluntad y el libre albedrío sean potencias diversas, pues nada se divide esencialmente por lo que le es accidental, sino por lo que le es esencial. Ahora bien, conviene de suyo a la virtud aprehensiva el comparar y ordenar; pero a la apetitiva le conviene esto sólo accidentalmente, en cuanto está en ella la fuerza aprehensiva; y, por eso, la virtud aprehensiva se divide convenientemente en la virtud que recibe de modo inmediato lo verdadero, como es el intelecto, y la que lo hace comparando, como es la razón. Pero la apetitiva no debe dividirse en la que recibe el bien absolutamente y en la que recibe el bien en orden a otra cosa, porque ese orden no es por la voluntad sino por la razón; de ahí que la voluntad es más de lo ordenado o comparado pero no es la que compara u ordena.

5. No es necesario que el juicio del acto de cualquier potencia pertenezca a otra, porque así se procedería al infinito, sino que ha de llegarse a las potencias superiores que se vuelven [*reflectuntur*] sobre sus actos, como son la voluntad y la razón y, por tanto,

no es necesario que sea otra potencia la que juzga sobre el acto de la voluntad y de la razón. Pero el juicio del libre albedrío se entiende que es un juicio de elección; por eso, en aquello que se llama "libre juicio de la voluntad", la palabra "de" no denota la causa material, como si la voluntad fuese aquello acerca de lo cual es el juicio, sino el origen de la libertad; porque el que la elección sea libre proviene de la naturaleza de la voluntad.

Artículo 4: Si en el primer estado Adán pudo evitar el pecado por el libre albedrío

OBJECIONES

1. Parece que Adán no podía evitar el pecado en el primer estado por el libre albedrío, porque, como dice San Agustín en el libro *De vera innocentia*, en modo alguno la naturaleza humana se guardaría a sí misma sin la ayuda del Creador, aunque permaneciera en aquella integridad en la que fue hecha. Ahora bien, su conservación era para que permaneciera sin pecado. Luego parece que no podía evitar el pecado por el libre albedrío.

2. Como se dice en el texto, por el libre albedrío se elige el mal cuando falta la gracia. Ahora bien, Adán no tuvo en el primer estado la gracia; en caso contrario, habría podido avanzar al merecimiento de la vida. Luego parece que era necesario que eligiera aquel mal.

3. La corona es debida al vencedor. Ahora bien, resistir la tentación es vencer la tentación. Luego, si hubiera podido resistir a la tentación, parece que habría podido merecer la corona por el libre albedrío, lo cual es falso y se niega en el texto.

4. Evitar el pecado es algo laudable. Ahora bien, la obra laudable lleva al merecimiento de la vida [eterna], porque la obra laudable es el acto de la virtud. Luego, si pudo por sí mismo evitar el pecado, pudo también avanzar al merecimiento de la vida [eterna], lo cual se niega en el texto.

EN CONTRA, a nadie se puede imputar algo que no puede evitar. Ahora bien, al hombre se le imputó como algo digno de castigo el no haber resistido al pecado. Luego pudo evitar el pecado.

Además, en las cosas naturales se da al mismo tiempo la forma específica de la cosa generada y la virtud de conservarse en el ser específico. Ahora bien, las obras de Dios son más perfectas que las obras de la naturaleza. Luego al haber dado al hombre la rectitud de la voluntad, parece que le dio la capacidad de conservarse en aquella rectitud. Ahora bien, no pudo hacer esto más que evitando el pecado. Luego parece que pudo evitar el pecado por el libre albedrío.

SOLUCIÓN

El que alguien no pueda evitar el pecado puede entenderse de dos maneras. De una manera, si es impelido al pecado por la violencia; y esto repugna del todo a la libertad del albedrío, que no padece la coacción. De otra manera, porque el libre albedrío se inclina al mal o por algún hábito o por la pasión, a la que sucumbe el libre albedrío. Pero en ninguno de los dos modos puede decirse del primer hombre que no pudiera resistir al pecado, porque tenía libre albedrío verdadero e íntegro, por lo que no había en él pasiones que le impulsaran al mal, ni ningún hábito perverso que corrompiera la

naturaleza, todo lo cual fue consecuencia del pecado. Por tanto, no sólo podía resistir al pecado, sino que también lo habría podido hacer fácilmente, lo cual agravó también su pecado, como se ha dicho antes

RESPUESTAS

1. Dios actúa en la voluntad y en la naturaleza como la primera causa en las causas segundas; y, por tanto, sin su ayuda, ni la piedra se conservaría en su ser ni tendería hacia abajo. De manera semejante, tampoco la naturaleza humana podría mantenerse sin él o tener un movimiento recto de la voluntad. Pero no se sigue por esto que para evitar el pecado hubiera necesitado algún don sobreañadido a los naturales que había recibido al ser creado.

2. Hay dos opiniones. Dicen algunos que el hombre fue creado en gracia y afirman que hay un progreso doble: uno, para el mérito, y podía tener éste por lo que había recibido; y otro para confirmación de la bienaventuranza, y éste no podía tenerlo por aquello que había recibido hasta entonces. Pero, según la otra opinión, incluso suponiendo que no hubiera tenido la gracia que le hace grato, no se sigue todavía que no hubiera podido evitar el pecado, pues cuando se dice que el libre albedrío elige el pecado al faltar la gracia, no se entiende que el libre albedrío está obligado al mal sin la gracia, sino que se significa que el libre albedrío puede por sí mismo sin la gracia ir al mal, pero no puede sin la gracia ir al bien meritorio.

3. No se debe a cualquier victoria la corona de la vida eterna, sino a la que es informada por la gracia que hace grato. En efecto, frecuentemente los pecadores resisten también a alguna tentación, por lo cual no merecen, sin embargo, la vida eterna.

4. No todo acto laudable está informado por la virtud, porque también son laudables los actos que se ordenan a la virtud, ya sea como causante de la virtud adquirida o ya sea como disponentes a la virtud infusa. Y tampoco un acto informado por cualquier virtud es meritorio, sino sólo aquél al que informa la virtud de la gracia que hace grato, unida a la caridad.

Cuestión 2

A continuación se trata sobre las virtudes unidas al libre albedrío, y se investigan cuatro cosas. 1. Qué es la sensualidad; 2. Sobre la parte superior e inferior de la razón; 3. Sobre la sindéresis; 4. Sobre la conciencia.

Artículo 1: Si es adecuada la caracterización de la sensualidad expuesta en el texto

OBJECIONES

1. Parece que la sensualidad [*sensualitas*] se caracteriza de modo inadecuado en el texto, pues la sensualidad difiere de la razón, como se dice en el texto. Ahora bien, la parte inferior de la razón es cierta fuerza de la que procede el apetito de las cosas pertenecientes al cuerpo, porque se ocupa de la administración de lo temporal. Luego la sensualidad se describe de este modo de manera inconveniente.

2. Como se dice en el texto, todo cuanto tenemos en común con las bestias, pertenece a la sensualidad. Ahora bien, las fuerzas sensitivas aprehensivas nos son comunes con los animales. Luego pertenecen a la sensualidad. Ahora bien, el apetito y el movimiento no proceden de las facultades aprehensivas. Luego la sensualidad se describe de este modo de manera inconveniente.

3. Según el Filósofo, en *De sophisticis elenchis* (II, 7), la razón de "cosa" y de "una cosa" es la misma. Ahora bien, la sensualidad no es una sola potencia del alma, porque, si reúne las aprehensivas y las apetitivas, es claro que son muchas; y lo mismo ocurre si incluye sólo las apetitivas, porque el apetito sensible, que nos es común con los animales, se divide en dos, a saber, en deseo y ánimo [*desiderium et animum*], como se dice en *De anima* (III, texto 32), o también se divide en irascible y concupiscible, que es lo mismo. Luego parece que se dice inconvenientemente que la sensualidad es cierta potencia del alma.

4. De cada potencia hay un acto. Ahora bien, se atribuyen dos actos a la misma sensualidad, a saber, el apetito y el movimiento. Luego se describe inconvenientemente como cierta potencia única.

5. Si la sensualidad es una sola fuerza, sólo puede ser que sea un apetito sensible. Ahora bien, el apetito no nace del apetito. Luego parece que se dice inconvenientemente que la sensualidad es aquello de lo que nace el apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo.

SOLUCIÓN

La sensualidad y la sensibilidad [*sensualitas et sensibilitas*] son diferentes, pues la sensibilidad abarca todas las fuerzas de la parte sensitiva, tanto las que aprehenden lo exterior, como las que aprehenden lo interior, y también las apetitivas; pero la sensualidad designa más propiamente sólo aquella parte por la que es movido el animal a apetecer algo o a rechazarlo. Ahora bien, ocurre que, en el orden inteligible, lo que es aprehendido no mueve la voluntad a menos que se aprehenda bajo la razón de bien o de mal, por lo cual el intelecto especulativo no dicta lo que hay que imitar o rechazar, como se dice en *De anima* (III, texto 46), así también en la parte sensitiva ocurre el que la aprehensión sensible no causa movimiento alguno si no se aprehende bajo la razón de conveniente o

inconveniente; y, por eso, se dice en *De anima* (II, texto 14), que nos comportamos respecto a lo que está en la imaginación como si estuviéramos considerando cosas terribles en pinturas que no excitaran la pasión o el temor o cosas semejantes. Pero la fuerza aprehensiva de las razones de lo conveniente y de lo no conveniente parece ser la virtud estimativa [*aestimativa*], por la cual el cordero rehuye al lobo y sigue a la madre; es virtud se comporta respecto al apetito de la parte sensible, como se comporta el intelecto práctico respecto al apetito de la voluntad. De ahí que, hablando propiamente, la sensualidad comienza en el límite de la potencia estimativa y de la apetitiva que le sigue, de manera que la sensualidad se relaciona con la parte sensitiva como la voluntad y el libre albedrío se relacionan con la parte intelectiva. Pero lo conveniente que mueve la sensualidad, o la razón de su conveniencia: o bien es aprehendido por el sentido -como ocurre con lo que es deleitable para cada uno de los sentidos, lo cual es buscado por los animales-; o bien no es aprehendido por el sentido, como la oveja, que no percibe la enemistad del lobo viendo ni oyendo, sino solamente estimando. Por eso, el movimiento de la sensualidad tiende a dos cosas, a saber: o bien a aquello que es deleitable según los sentidos exteriores -y por eso se dice que el movimiento que se dirige a los sentidos del cuerpo proviene de la sensualidad-; o bien a aquello que se conoce como nocivo o conveniente al cuerpo según la sola estimación -y así se dice que provienen de la sensualidad los apetitos de las cosas que pertenecen al cuerpo-.

RESPUESTAS

1. También desde la razón inferior hay movimiento y apetito de lo que pertenece al cuerpo; pero no como a partir de un principio próximo, sino remoto, en cuanto mueve por el imperio a las fuerzas sensibles, que son de alguna manera obedientes a la razón, como se dice en *Ethica* (I, hacia el final). O se ha de decir que la razón causa tal movimiento no considerando las intenciones particulares y concretas de la materia, como la sensualidad, sino otras más universales y separadas de lo que depende de la materia.

2. Algo pertenece a la sensualidad de dos maneras: una, como algo de su misma esencia, y así parece que contiene sólo la parte apetitiva; otra, como un preámbulo, como pertenece también la razón al libre albedrío, como se ha dicho. Y de este modo también las potencias aprehensivas sensitivas pertenecen a la sensualidad, aunque según cierto orden, porque la estimativa se comporta propiamente respecto de ella como la razón práctica respecto del libre albedrío, que es también la que lo mueve; pero la imaginación simple y las fuerzas precedentes se comportan más remotamente, como la razón especulativa respecto a la voluntad.

3. La sensualidad no nombra "una" potencia en sentido absoluto, sino "una" potencia según el género, a saber, la apetitiva sensitiva, la cual se divide en irascible y concupiscible. Con todo, se ha de saber que la sensualidad difiere conceptualmente de lo irascible y lo concupiscible, pues, según dice Dionisio (*De div. nom.,* 7), como lo más alto de la naturaleza inferior alcanza lo más bajo de la naturaleza superior, la naturaleza sensitiva se une de algún modo a la razón, por lo que cierta parte sensitiva, a saber, la

cognoscitiva, se designa también con otro nombre, el de razón, a causa de que alcanza el límite de la razón. En consecuencia, digo que el apetito irascible y el concupiscible designan al apetito sensitivo en cuanto es algo completo y distinto respecto a cosas diversas, y que tiende también a la razón; de ahí que lo irascible y lo concupiscible obedecen en el hombre a la razón. Pero la sensualidad designa el apetito sensitivo en cuanto es incompleto, indeterminado e inferior; y, por eso, se dice que en ella no puede haber virtud, y que es de corrupción perpetua, y de esta misma indeterminación suya, tiene cierta unidad, de modo que se llame cierta potencia.

4. Si se entiende por movimiento el movimiento progresivo exterior, no se atribuyen inadecuadamente el movimiento y el apetito a la sensualidad, aunque sea una potencia, porque son actos no igualmente primeros, sino que tienen un orden entre sí, pues el apetito interior causa el movimiento exterior; y, así, uno procede mediante el otro de la sensualidad. Pero si se entiende por movimiento el movimiento interior del apetito, entonces se distinguen esos dos actos según objetos diversos que, sin embargo, no diversifican la potencia según el género; y se dijo antes cómo es esto.

5. "Apetito" es nombre de la potencia y del acto; de ahí que no es inconveniente que del apetito como potencia proceda el apetito como acto.

Artículo 2: Si la razón superior e inferior son una sola potencia
(I q79 a9)

OBJECIONES

1. Parece que la razón superior e inferior no son una sola potencia, sino diversas, pues en las partes del alma no se da lo superior y lo inferior en cuanto a la posición, sino en cuanto a la dignidad. Ahora bien, entre las partes del alma intelectiva hay una parte más digna que otra, porque el intelecto agente es más noble que el posible, como se dice en *De anima* (III, textos 18 y 19), los cuales son diversas potencias, como se ha dicho antes. Luego parece que lo que en la razón es superior y lo que es inferior son diversas potencias.

2. Parece que es lo mismo lo eterno y lo necesario, como lo es lo contingente y lo temporal. Ahora bien, dice el Filósofo (*Eth*., VI, 2) que lo científico que se produce en el alma versa sobre lo necesario, pero que lo discursivo versa sobre lo contingente operado por nosotros. Luego parece que lo científico es lo mismo que la razón superior, que contempla lo eterno; y lo discursivo es lo mismo que la razón inferior, que se adhiere a lo temporal, como se dice en el texto. Pero lo discursivo y lo científico, como se dice ahí mismo, son potencias diversas. Luego parece que también lo son la razón superior y la inferior.

3. En la parte superior del alma está la imagen de la divinidad, como se ha dicho en el libro primero. Ahora bien, la parte superior del alma es la parte superior de la razón. Luego la imagen está en la razón superior. Ahora bien, la imagen reúne tres potencias: memoria, inteligencia y voluntad. Luego la razón superior e inferior no designan una sola potencia, sino muchas.

4. El que regula y lo regulado, y el que manda y lo mandado, no pueden ser lo mismo, como tampoco lo son el agente y el paciente. Ahora bien, la razón superior se comporta para con la inferior como el que regula con lo regulado. Luego no pueden ser una sola potencia.

5. Las potencias se distinguen por los actos. Ahora bien, el oficio da nombre al acto, como dice Tulio. Luego, parece que son diversas potencias, ya que la razón superior y la inferior se dividen por oficios diversos.

EN CONTRA, la diversidad de las potencias constituye una diversidad real. Ahora bien, se dice en el texto que, cuando hablamos de superior e inferior, lo decimos de una misma realidad. Luego parece que no son diversas potencias.

Además, la potencia no se diversifica por diversos hábitos. Ahora bien, la razón se llama superior en cuanto se perfecciona por el don de la sabiduría; e inferior, por el don de la ciencia, como se dice en el texto. Luego parece que la razón superior y la inferior

no son diversas potencias.

SOLUCIÓN

Aquí se habla de la razón que se relaciona respecto a la voluntad y al libre albedrío como la aprehensión sensitiva respecto a la sensualidad, pues, como se ha dicho, ningún apetito es movido a su objeto a menos que se produzca la aprehensión de algo bajo la razón de bueno o de malo, de conveniente o de nocivo. Sin embargo, el hombre percibe la razón de lo conveniente y de lo bueno de una manera distinta que el animal, pues el animal no conoce lo conveniente o nocivo para sí comparando, sino por cierto instinto natural. Pero el hombre considera tales razones por cierta investigación y comparación y, por esto, aquella facultad por la que llega al conocimiento de tales cosas, la cual investiga y deduce una cosa de otra, es llamada razón de modo consecuente.

Pero, porque toda la naturaleza de las potencias se toma de los objetos por cuyas especies son informadas, es necesario establecer cierto grado en la razón según el orden de aquello a lo que se dirige. Ahora bien, en las cosas que considera la razón, se encuentra una distinción y orden de modo que se le presentan ciertas cosas eternas y necesarias distintas de las temporales; por lo que también la razón recibe un cierto grado en cuanto que tiende a estas cosas o a otras. Pero, porque en el orden de las cosas ocurre que lo superior dirige lo inferior y lo causa, por eso se dirige por las cosas eternas en las que son temporales, como lo que es de un solo modo es medida de lo que es multiforme, como se dice en *Metaphysica* (X, textos 3 y 4).

Y, según esto, es claro que la razón puede adherirse a lo eterno de dos maneras: considerándolo en sí mismo o considerándolo en cuanto es regla de las cosas temporales que han de disponerse y hacerse por nosotros. La primera consideración no traspasa los límites de la razón especulativa; la segunda pertenece al género de la razón práctica. Por eso es claro que la razón superior es en parte especulativa y en parte práctica; y, por tanto, se dice en el texto del Maestro que se dirige a mirar lo superior en cuanto es especulativa, y a consultar lo superior, en cuanto es práctica. Luego queda claro que la razón superior, en cuanto que se distingue de la inferior, no dista de ella como lo especulativo y lo práctico, como si miraran a objetos diversos sobre los que se hace el razonamiento, sino que más bien se distinguen según los medios de donde se toma el razonamiento, pues la razón inferior es aconsejada a la elección moviéndose por las razones de las cosas temporales, como cuando considera que algo es excesivo o insuficiente, útil u honesto, y así de otras condiciones que estudia el filósofo moral. La superior, en cambio, toma consejo de razones eternas y divinas, como cuando considera que algo va contra el precepto de Dios o le ofende, o algo semejante. Pero la diversidad de los medios de los que se procede al mismo género de conclusión no puede diversificar una potencia, sino, a veces, hacer diverso al hábito. Por tanto, la razón superior e inferior no se distinguen como potencias diversas, sino más bien según el hábito: o bien el que la potencia tiene ya en acto; o bien al que se ordena naturalmente; pues la razón superior es perfeccionada por la sabiduría, pero la inferior lo es por la ciencia.

RESPUESTAS

1. La razón superior e inferior no difieren como el intelecto agente y el posible, lo cual es claro de la siguiente manera. Como se dice en el texto, la razón superior e inferior tienen actos respecto a cosas diversas. Pero el intelecto agente y el posible concurren siempre al mismo objeto o medio; porque es imposible que nosotros progresemos en la operación intelectiva sin la operación del intelecto posible y del agente. En efecto, es necesario que se hagan inteligibles en acto las especies de las imágenes sensibles, que son los objetos de nuestro intelecto, lo cual pertenece al intelecto agente; y que se unan al intelecto recibidas en él, lo cual pertenece al intelecto posible. Luego no se sigue la diversidad de la razón superior e inferior de la diversidad del intelecto posible y agente, sino de la diversidad del medio o del objeto.

2. Lo científico y lo discursivo no se distinguen igual que la razón superior y la inferior, porque lo científico de ningún modo corresponde a lo práctico, como sí corresponde la razón superior, como se ha dicho, en cuanto que consulta lo eterno. Además de esto, lo científico se extiende a ciertas cosas de las que no hay razón superior, como se toma aquí, es decir, a las cosas creadas necesarias, porque el Filósofo enseña en *Ethica* (VI, 6 y 7) que no se perfecciona sólo lo científico del alma por la sabiduría, que es propia de lo divino, sino por la ciencia y el intelecto, que son de lo creado. Pero el conocimiento de las cosas temporales, ya sea en cuanto a lo que nos corresponde hacer o ya sea en cuanto a aquellas cosas que se consideran en las demostraciones, pertenece a la razón inferior que se perfecciona por la ciencia, la cual extiende San Agustín tanto a la consideración especulativa como a la consideración práctica de las cosas temporales. En consecuencia, la distinción de la razón superior e inferior no es lo mismo que la distinción de lo científico y de lo discursivo, aunque lo científico coincida en algo con la razón superior y la razón inferior coincida en algo con lo discursivo.

3. La razón superior no es del todo lo mismo que aquella parte de la mente en la que consiste la imagen [*imago*], sino que la incluye y la sobrepasa, lo cual queda claro del siguiente modo. La imagen se distingue sobre todo en cuanto que la mente tiende al objeto que es Dios, como se ha dicho en el libro primero. De ahí que las potencias de la imagen, en cuanto pertenecen a la imagen, miran lo eterno sólo como objeto. La razón superior, en cambio, lo considera doblemente, a saber, como objeto, en cuanto lo contempla, y como medio, en cuanto lo consulta. De todas formas, aunque la imagen reúne esencialmente muchas potencias, no es necesario que la razón superior consista en muchas potencias, porque la imagen abarca tanto la potencia cognoscitiva como la potencia afectiva; pero la razón abarca la imagen solamente según la potencia cognoscitiva y la excede, como se ha dicho. Por tanto, la razón superior y la mente en la que está la imagen se corresponden como lo que excede y lo excedido, pues la razón superior es especulativa y práctica; pero la mente, en cuanto a lo que en ella es imagen, sólo pertenece a la especulativa, porque el objeto de la imagen no es algo operable por nosotros; y, así, la razón superior excede a la mente y es excedida por la mente, en

cuanto la mente abarca la afección y el conocimiento; y la razón sólo incluye el conocimiento.

4. La diversidad de lo regulante y de lo regulado no demuestra una diversidad de potencias, sino una diversidad de hábitos, pues un hábito es regulador de otro, como es claro en las ciencias especulativas, en las que la sabiduría, a saber, la metafísica, dirige todas las ciencias. Así también se dice que la razón superior dirige a la inferior.

5. No cualquier diversidad de actos muestra diversidad de potencias, sino que, a veces, muestra sólo diversidad de hábitos, como hacer geometría y hacer silogismos. Otras veces, en cambio, ni lo uno ni lo otro. Y esto es claro, porque la sustancia de cada potencia se conforma según lo que es apta para obrar acerca del propio objeto, como dice del sentido el Filósofo en *De anima* (II, texto 65); por ello, las acciones que difieren según los objetos diversos muestran la diversidad de las potencias, pero siempre que se tome la diferencia de los objetos según aquello que corresponde a la razón propia del objeto. En efecto, el hombre y la piedra difieren por el género, pero convienen en el color, según lo cual son objeto de la vista; y, por tanto, la visión del hombre y de la piedra pertenecen a una sola potencia. Pero sentir el sonido y los colores pertenece a diversas potencias, porque el sonido y el color, según las razones propias por las que se distinguen unos de otros, son objetos propios de cada sentido.

A veces, sin embargo, se causa la diversidad de los actos por la diversidad del medio o del principio de donde se llega al mismo género de objeto; y tal diversidad de los actos muestra la diversidad de los hábitos, pues diversas ciencias proceden de diversos principios, aunque demuestren las mismas conclusiones, como el astrónomo y el filósofo natural muestran la redondez de la tierra con medios diversos, como se dice en *Physica* (II, texto 18). De manera semejante, se distinguen también las virtudes morales por los diversos fines, los cuales son en el orden operativo como los principios en el orden especulativo.

Otras veces, en cambio, la diversidad de los actos es causada a partir de algo que es un accidente de la acción: o bien por parte del agente, según que es más potente o más débil al actuar, como la rudeza o la sutilidad del ingenio, que difieren según la velocidad y la lentitud en aprender; o bien por parte del medio, como creer y opinar, que difieren según la eficacia y la debilidad del medio; o bien por parte del objeto, como el ver un hombre y una piedra, pues a lo coloreado, le es accidental ser hombre o piedra. Y tal diversidad de las acciones no requiere ni potencias diversas ni diversos hábitos, porque lo que es por accidente no causa diferencia en la especie. Pero los oficios de la razón superior e inferior no difieren por la diversa razón del objeto, ya que ambas consideran lo operable, sino por la diversa razón del medio, porque la razón inferior procede por las razones temporales, mientras que la razón superior procede por las razones eternas. Así, estos oficios diversos no es necesario que demuestren diversas potencias, sino diversos hábitos, como se ha dicho.

Artículo 3: Si la sindéresis es un hábito o una potencia
(I q79 a12)

OBJECIONES

1. Parece que la sindéresis es una potencia y no un hábito, pues aquellas cosas que caen bajo una misma división parece que poseen una misma razón. Ahora bien, la sindéresis se distingue en oposición a otras potencias del alma, a saber, en oposición a la racional, a lo irascible y a lo concupiscible, como es claro en la *Glosa* de San Jerónimo a *Ezequiel* (1). Luego parece que es una potencia.

2. San Jerónimo dice, comentando *Malaquías* (2) acerca de aquel pasaje: "Cuidad, pues, vuestro espíritu", etc.: "Se llama espíritu no a la parte animal, que no percibe lo que es de Dios, sino a la parte racional". Y llama "sindéresis" a ésta. Ahora bien, "la parte racional" designa una potencia. Luego parece que la sindéresis es una potencia.

3. El hábito no se inscribe más que en una potencia. Ahora bien, San Agustín dice (*De pecc. mer.*, 14) que los preceptos universales del derecho [natural] están escritos en el juicio natural, que es la sindéresis. Luego, al haber algún hábito de los preceptos universales del derecho, parece que la sindéresis es una cierta potencia en la cual se inscriben.

4. De la identidad de los actos se deduce la identidad de las potencias. Ahora bien, como es claro por la autoridad aducida, el juicio pertenece a la sindéresis. Mas como el libre albedrío toma su nombre del juzgar, parece que la sindéresis es lo mismo que el libre albedrío. Ahora bien, el libre albedrío es una potencia. Luego también la sindéresis.

5. El hábito se pierde por olvido, o de otro modo. Ahora bien, la sindéresis permanece siempre, la cual, incluso después de la muerte, remuerde por el pecado, cuyo remordimiento [*murmur*] se llama gusano [*vermis*]. Luego la sindéresis da nombre a una potencia y no a un hábito.

EN CONTRA, la potencia racional está abierta a cosas opuestas. Pero la sindéresis se comporta determinadamente en orden a algo uno, porque nunca se equivoca. Luego parece que no es una potencia, sino un hábito.

Además, las cosas opuestas se reducen al mismo género. Ahora bien, la tendencia al mal se opone a la sindéresis, pues así como la tendencia al mal instiga siempre al mal, así también la sindéresis tiende siempre al bien. Luego, como la tendencia al mal es cierto hábito -como se dice en el texto del Maestro-, parece también que la sindéresis da nombre a un hábito.

SOLUCIÓN

Así como en el movimiento de las cosas naturales ocurre que todo movimiento procede de un motor inmóvil, como dice San Agustín en el libro VIII sobre el *Génesis*

(*De Gen. ad litt.,* 26) y prueba el Filósofo en *Physica* (VII, textos 1-9; y VIII, textos 21-45); y todo lo que se comporta de diversos modos procede de algo que permanece de un mismo modo; así también es necesario que esto ocurra en el proceso de la razón. En efecto, al tener la razón cierta variedad y ser de alguna manera movible en cuanto lleva de los principios a las conclusiones y, al hacerlo, es frecuentemente engañada, es necesario que toda razón proceda de algún conocimiento que tenga cierta uniformidad y quietud, lo cual no se alcanza por el discurso de la investigación, sino que se ofrece súbitamente al intelecto, pues así como la razón se deduce en lo especulativo de algunos principios evidentes de suyo, cuyo hábito es llamado intelecto, así es necesario también que la razón práctica sea llevada por algunos principios conocidos de suyo -como que no se ha de hacer el mal, que se ha debe obedecer a los preceptos de Dios, y así de otros-; y el hábito de estos principios es la sindéresis.

Por eso digo que la sindéresis se distingue de la razón práctica no ciertamente por lo propio de la potencia, sino por el hábito que es innato de algún modo en nuestra mente por la luz misma del intelecto agente, como también lo es el hábito de los principios especulativos -como que el todo es mayor que su parte y cosas de este tipo-, aunque necesitemos para la determinación del conocimiento de esas cosas del sentido y de la memoria, como se dice en *Analytica Posteriora* (II, último), por lo que se conocen en cuanto se conocen los términos, como se dice en *Analytica Posteriora* (I, 1). Por tanto, digo que la sindéresis designa sólo al hábito o, al menos, a la potencia en cuanto que es sujeto del hábito que nos es innato de ese modo.

RESPUESTAS

1. La sindéresis se divide en oposición a otras potencias, no como si fuese diversa por lo propio de la potencia, sino por cierto hábito, como si se dividiera el intelecto de los principios en oposición a la razón especulativa.

2. La parte racional no es llamada sindéresis de modo absoluto, sino según lo que concierne a tal hábito.

3. Los principios universales del derecho [natural] no se inscriben en la sindéresis como hábitos de una potencia, sino más bien como lo reunido en el hábito se inscribe en el mismo hábito, como los principios geométricos se inscriben en la geometría.

4. El juicio no conviene de la misma manera al libre albedrío y a la sindéresis; porque a la sindéresis pertenece el juicio universal según los principios universales del derecho [natural], pues siempre se juzga de las conclusiones por los principios, por lo que también a la ciencia resolutiva se le llama el arte de juzgar. En cambio, al libre albedrío le pertenece el juicio particular de lo operable en concreto, que es el juicio de la elección. De ahí que la sindéresis no es lo mismo que el libre albedrío.

5. El hábito natural nunca se pierde, como es claro en el hábito de los principios

especulativos, que el hombre conserva siempre; y lo mismo ocurre en la sindéresis.

Artículo 4: Si la conciencia es un acto
(I q79 a13)

OBJECIONES

1. Parece que la conciencia no es un acto, pues dice Orígenes (*In Rom.*, 2) que la conciencia es espíritu corrector y pedagogo del alma, asociado a ella, por el que se separa de las cosas malas y se adhiere a las cosas buenas. Ahora bien, el "espíritu" designa a una potencia, o incluso a la misma esencia del alma. Luego parece que la conciencia no es un acto.

2. Según es descrita por algunos, la conciencia es el dictamen de la razón por el que juzga y se obliga a hacer o no hacer. Ahora bien, el juicio de hacer esto o de no hacerlo, como se ha dicho, pertenece al libre albedrío. Luego la conciencia es el libre albedrío. Ahora bien, el libre albedrío no es un acto. Luego tampoco lo es la conciencia.

3. Dice San Jerónimo en la *Glosa* sobre *Ezequiel* (1), después de haber hablado de la sindéresis: "Vemos que esta conciencia se derrumba alguna vez". Luego vemos que la conciencia es lo mismo que la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis no designa un acto sino a la potencia o al hábito. Luego parece que también lo hace la conciencia.

4. La conciencia es cierta ciencia. Ahora bien, la ciencia designa un hábito. Luego también lo designa la conciencia.

5. Dice el Damasceno (*De fide*, IV, 23) que la conciencia es la ley de nuestro intelecto. Ahora bien, la ley del intelecto es la misma ley natural, que es el hábito de los principios del derecho [natural]. Luego parece que la conciencia es un hábito y no un acto.

6. Todo acto engendra un hábito o al menos se produce por algún hábito. Luego si la conciencia es un cierto acto, conviene que se genere un hábito por la multiplicación de los actos, el cual se llame conciencia; o que al menos tales actos procedan de un hábito, lo cual lleva a la misma conclusión.

EN CONTRA, se dice que la conciencia agrava el pecado, pero el agravarse el pecado no puede darse sino porque se contradice la consideración actual de la razón. Luego parece que "conciencia" designa una consideración actual de la razón.

Además, como se ha dicho, la conciencia es llamada por algunos dictamen de la razón. Ahora bien, "dictamen" designa un acto de acuerdo con el cual la razón juzga que algo debe hacerse. Luego parece que "conciencia" designa un acto.

SOLUCIÓN

Conciencia [*conscientia*] se toma en muchos sentidos. Unas veces se llama conciencia a *la misma cosa consciente*; y así es tomada en 1 *Timoteo*: "La caridad

procede de una conciencia buena" (1 *Tim.,* 1, 5). Y dice la *Glosa*: "Es decir, la esperanza; porque por los méritos que tiene la conciencia, surge el movimiento de la esperanza". Otras veces designa un *hábito* por el que uno es dispuesto a hacerse consciente; y según esto, la misma ley natural y el hábito de la razón suelen llamarse conciencia. Algunos también dicen que, a veces, "conciencia" designa una *potencia*; pero esto es muy extraño e impropiamente dicho, lo que es claro si se examinan todas las potencias del alma diligentemente. Pero de ninguno de estos modos se toma la conciencia en el uso común cuando se dice que obliga o que agrava el pecado, pues nadie queda obligado a hacer algo a menos que considere que eso ha de hacerse. De ahí que, en el uso común, parece entenderse por conciencia cierta consideración actual de la razón. Pero se ha de examinar cuál es esa consideración actual de la razón.

Pues se ha de saber que, como dice el Filósofo en *Ethica* (VI, 8), la razón usa ciertos silogismos al elegir y rechazar. Pero hay en el silogismo una triple consideración según las tres proposiciones, desde dos de las cuales se concluye la tercera. También sucede así en lo propuesto, pues la razón toma el juicio desde los principios universales para juzgar lo que ha de hacer en lo particular. Y, porque los principios universales del derecho [natural] pertenecen a la sindéresis, mientras que las razones más adecuadas a la obra pertenecen a los hábitos por los cuales se distinguen la razón superior y la inferior, en este silogismo, la sindéresis suministra la premisa mayor, cuya consideración es un acto de la sindéresis, y la razón superior o la inferior suministra la premisa menor, y su consideración es su acto. Pero la consideración de la conclusión extraída es la consideración de la conciencia. Por ejemplo, la sindéresis propone esta premisa: "todo mal ha de ser evitado"; la razón superior asume ésta: "el adulterio es malo, porque está prohibido por la ley de Dios", o la razón inferior asumiría ésta para sí: "es malo porque es injusto y deshonesto"; y la conclusión, que es: "este adulterio ha de ser evitado", pertenece a la conciencia. Y es indiferente que sea de lo presente, de lo pasado o de lo futuro, porque la conciencia remuerde también sobre lo hecho y contradice a lo que se va a hacer; y, por ello, se llama conciencia [*conscientia*], como "ciencia con otro" [*cum alio scientia*], porque la ciencia universal se aplica al acto particular; o también porque por ella alguno es consciente de lo que hizo o intenta hacer, y por esto se llama también sentencia o dictamen de la razón. Por esto, sucede también que la conciencia se equivoca, no por error de la sindéresis, sino por error de la razón, como es claro en el hereje, al cual dicta la conciencia que permita primero quemarse antes que jurar, porque la razón superior está errada al creer que el juramento está absolutamente prohibido. Y de este modo queda claro cómo difieren la sindéresis, la ley natural y la conciencia: porque la ley natural designa los mismos principios universales del derecho [natural]; la sindéresis, en cambio, designa su hábito o la potencia con el hábito; y, finalmente, la conciencia designa cierta aplicación de la ley natural a algo que ha de hacerse, a modo de cierta conclusión.

RESPUESTAS

1. "Espíritu" [*spiritus*] a veces se toma como cierta operación espiritual y como un don espiritual; y de este modo se toma aquí espíritu y no por la naturaleza del alma.

2. El juicio pertenece al libre albedrío, a la conciencia y a la sindéresis, pero diversamente, porque el juicio pertenece al libre albedrío como participativamente, porque a la voluntad no pertenece de suyo juzgar; de ahí que el mismo juicio de elección es del libre albedrío. Pero el juicio en sí mismo: o es universal, y así pertenece a la sindéresis; o es particular, aunque permanece en los límites del conocimiento, y así pertenece a la conciencia. De ahí que tanto la conciencia como la elección son cierta conclusión particular de hacer o de rechazar; pero la conciencia sólo es una conclusión cognoscitiva, mientras que la elección es una conclusión afectiva, porque tales son las conclusiones en lo operable, como se dice en *Ethica* (VI, donde antes).

3. Toda la fuerza de la conclusión viene de los primeros principios; y por ello es que la conciencia y la sindéresis se toman frecuentemente por lo mismo y el juicio se atribuye a ambas y, principalmente, el juicio universal, el cual no se corrompe por la delectación del pecado, sino que esto ocurre más bien en los juicios sobre lo particular. Por eso no dijo que la sindéresis se derrumba, sino la conciencia.

4. La conciencia puede designar tanto un acto como un hábito, pues el saber es habitual y actual. Por eso la conciencia puede entenderse también de modos diversos, como se ha dicho.

5. En cuanto la conciencia es tomada como un hábito puede llamarse ley natural, porque el acto de la conciencia se toma principalmente a partir de aquel hábito.

6. El hábito del que nace el acto de la conciencia no es un hábito separado del hábito de la razón y de la sindéresis, porque no hay otro hábito de los principios y de las conclusiones que se obtienen de ellos, y, sobre todo, de aquellas conclusiones que versan sobre lo singular, de las cuales no hay hábito de ciencia, sino sólo en cuanto que se contienen en los principios universales.

Exposición de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

"Pero no consumar el bien". Ha de entenderse del bien meritorio.

"Porque nada había en él que le impulsara al mal". Parece que fue ésta una causa insuficiente, porque tampoco hubo en Cristo nada que le impulsara al mal y, sin embargo, mereció resistiendo al mal. Se puede decir, según algunos, que esto se entiende no de cualquier mérito sino del mérito de la satisfacción, para la que se requiere que haya una pena. Pero esto no parece adecuado, porque Adán no necesitaba del mérito de la satisfacción; y, por tanto, puede decirse, de otra manera, que la razón del mérito puede tomarse de dos cosas: una, del hábito informante, y así todo acto informado por la gracia, sea fácil o difícil, es meritorio; la otra, de la condición del acto, principalmente en el que hay una dificultad; y resistiendo al pecado no tuvo esta razón de merecer.

División de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

"No se ha de omitir tratar si ahora, en cada hombre, el orden de la tentación y el proceso es tal como el que hubo en los primeros padres". Una vez mostrada cierta diversidad de las partes del alma, muestra aquí cómo se da en ellas el pecado; y se divide en tres partes. En la primera parte, muestra cómo pueden estar en cada parte del alma el pecado mortal y el venial; en la segunda parte, asigna la causa de la digresión que hizo, donde dice: "Insertamos estas cosas sobre las partes del alma para que se conociera más plenamente la naturaleza del alma misma"; en la tercera parte, propone cierta duda que puede darse, distinguiendo el nombre de sensualidad, donde dice: "No se ha de omitir que, en la Escritura, con frecuencia se entiende con el nombre de sensualidad... también la parte inferior de la razón". Divide la primera parte en dos. En primer lugar, compara por cierta similitud el proceso del pecado en las potencias del alma al pecado de los primeros padres, en cuanto al varón, a la mujer y a la serpiente. En segundo lugar, muestra de qué modo hay pecado en cada una, donde dice: "Ahora queda mostrar cómo el pecado se consuma en nosotros por estas tres cosas". Y sobre esto hace tres cosas. Muestra, primero, cómo se da en las partes del alma el pecado mortal y el venial; lo segundo, recapitula lo que había dicho, donde dice: "Y así, para tocar brevemente el punto principal", etc. Lo tercero, aduce autoridades para confirmarlo, donde dice: "Pero esto lo enseña así San Agustín en el *De Trinitate*".

Cuestión 3

Aquí se preguntan seis cosas. 1. Qué movimientos pertenecen a la sensualidad, a la razón inferior y a la superior; 2. Si el movimiento de la sensualidad puede ser pecado; 3. Si puede haber pecado en la razón; 4. Si la delectación de la razón inferior puede ser de algún modo pecado mortal, si permanece largo tiempo; 5. Si puede haber pecado venial en la razón superior; 6. Si el venial puede hacerse mortal por multiplicación o de otro modo.

Artículo 1: Si los movimientos que pertenecen a la sensualidad a la razón superior y a la inferior, se asignan conveniente y suficientemente en el texto

OBJECIONES

1. Parece que se distingue insuficiente e inconvenientemente en el texto el movimiento de la sensualidad, de la razón inferior y de la superior, pues toda virtud es movida naturalmente a su objeto. Ahora bien, la virtud generativa y nutritiva es cierta virtud natural. Luego tiene algún movimiento natural dirigido al acto de generar y de comer; y así es necesario poner un movimiento natural además del movimiento de la sensualidad y de la razón.

2. El movimiento se especifica por el término y el acto por el objeto. Ahora bien, algún acto de pecado es acto de la potencia generativa y el objeto de algún acto de pecado es objeto de la potencia generativa y de la nutritiva. Luego el movimiento orientado a ese objeto pertenece a la potencia generativa, y no a la sensualidad y a la razón; y así se dividen insuficientemente los movimientos del alma.

3. Es diverso lo que deleita a potencias diversas, como son diversas también las operaciones, pues la delectación sigue a la operación, como se dice en *Ethica* (X, 6). Ahora bien, la sensualidad y la razón inferior son potencias diversas y por tanto, no tienen delectación sobre lo mismo. Luego se afirma inconvenientemente que la razón inferior se deleita acerca de lo mismo que la sensualidad.

4. Como se dijo antes, la razón superior y la inferior no difieren por la esencia de la potencia, sino por tratar al mismo objeto por medios diversos. Luego, si se atribuye a la razón inferior la delectación acerca de lo sensible, porque tiene el oficio de tratar sobre lo sensible por razones humanas [*civiles*] y tomadas de las cosas creadas, parece que también puede atribuirse a la razón superior alguna delectación sobre lo sensible, porque se ocupa de ello por razones divinas en cuanto se dirige a consultar lo eterno, como se ha dicho.

5. El consentimiento pertenece a lo mismo que el juicio. Ahora bien, juzgar y regular pertenecen a lo mismo. Luego, como la razón superior es la regla de la razón inferior, parece que el consentimiento en la delectación no pertenece a la razón inferior, sino a la superior.

6. Los actos de una misma potencia no son diversos. Ahora bien, la razón inferior es una sola potencia. Luego parece que se le asignen inconvenientemente dos movimientos, a saber, deleitarse y consentir a la delectación.

EN CONTRA está lo que se determina en el texto.

SOLUCIÓN

El movimiento, como dice el Filósofo, es una vía al ente, por lo que el movimiento en

las partes del alma se llama propiamente inclinación a algo. Por tanto, aquellas potencias a las que no conviene inclinación alguna no poseen propiamente el movimiento. Pero la inclinación está en el apetito, el cual mueve a hacer algo; y, por tanto, los actos de las potencias apetitivas se llaman movimientos; pero no propiamente los actos de las aprehensivas.

Ahora bien, hay en nosotros tres apetitos, a saber, el natural, el sensitivo y el racional. El apetito natural, por ejemplo, el de la comida, no es engendrado por la imaginación, sino que es la misma disposición de las cualidades naturales por las cuales las potencias naturales ejercen sus acciones. Pero este movimiento en nada está sometido a la razón ni la obedece, por lo que no puede haber en él pecado, y por eso aquí se omite.

El apetito sensitivo, en cambio, sigue a una imaginación y sensación precedente; y éste es llamado movimiento de la sensualidad. Ahora bien, el apetito racional sigue a la aprehensión de la razón, el cual se llama movimiento de la razón, el cual es acto de la voluntad. Pero la aprehensión de la razón puede ser de dos tipos. Una, simple y absoluta, a saber, cuando juzga inmediatamente lo aprehendido sin discusión; y a tal aprehensión sigue la voluntad que se llama no deliberada. Otra es la inquisitiva, a saber, cuando investiga razonando lo bueno o lo malo, lo conveniente o lo nocivo, y a tal aprehensión sigue la voluntad deliberada. Luego la razón inferior, que se dirige a la disposición de lo terreno, puede hacer surgir sobre lo terreno, de ambas maneras, el movimiento de la voluntad: ya sea cuando aprehende inmediatamente que esto es conveniente o nocivo para el cuerpo -y entonces sigue el movimiento de la razón inferior, que se llama delectación, porque entonces lo que es deleitable para el cuerpo lo toma como algo que ha de hacerse-; ya sea cuando delibera inquiriendo, y así no lo puede seguir el apetito antes de terminada la deliberación, y entonces se dice que consiente a la delectación. Pero a la razón superior -que no se dirige esencialmente a las cosas terrenas, sino sólo en cuanto que se regulan por las razones eternas-, sigue únicamente algún movimiento deliberado respecto a las cosas terrenas y, por tanto, no se le atribuye respecto a ellas delectación, sino sólo el último consentimiento, que es el consentimiento en la ejecución de la obra.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho, el movimiento natural se pasa por alto porque no puede haber pecado en él.

2. Como las potencias superiores ordenan de algún modo las inferiores acerca del acto de la potencia generativa y de la nutritiva, ocurre que estos actos también pertenecen a otras potencias: o al sentido o a la razón. Por ejemplo, la maduración de la semilla, el crecimiento del fruto y cosas semejantes pertenecen absolutamente a la generación; y porque la potencia generativa no obedece en modo alguno a la razón, de ningún modo sucede que en estos actos haya pecado. Pero el apetito de la delectación y la delectación misma que tiene lugar en el coito y otras cosas semejantes, que pertenecen

a la facultad sensitiva y motiva, pueden ser ordenados por la razón o evitarse; de ahí que haya pecado en estos actos, que no pertenecen a la potencia generativa ni a la productiva.

3. Así como acontece que lo mismo es aprehendido por el sentido y por la razón, así también acontece que lo mismo es deseado por ambos. Por eso aunque no sea la misma la operación de ambos, puede con todo darse acerca de lo mismo y, por consiguiente, también la delectación que sigue a la operación; por lo que no hay inconveniente en que el sentido y la razón se deleiten acerca de lo mismo, pero no del mismo modo, sino que el sentido se deleita en ello bajo la razón de lo deleitable en el sentido, y la razón inferior según que recibe la razón de bueno o de conveniente al régimen del cuerpo.

4. Como se ha dicho, la razón superior no tiene movimiento sobre las cosas temporales más que llevando a ellas por modo de consejo las razones eternas y, por tanto, no se relaciona más que como el que delibera acerca de ellas. Por eso no se le atribuye la delectación en estas cosas, que designa cierta complacencia no deliberada, sino sólo el consentimiento que sigue a la deliberación.

5. La razón superior regula la inferior, y la razón inferior a la sensualidad; y puede también dirigirse a sí misma del algún modo. Ahora bien, cuando hay muchos principios ordenados, siempre se atribuye al primero y supremo la ordenación que incide en lo último, como es claro en las artes subalternas -porque la civil considera el último fin de la vida humana; la militar, en cambio, la victoria, que es anterior a este fin, y así con las demás-. De acuerdo con esto, digo que se reserva a la razón superior el juicio respecto a lo último, que es la ejecución de la obra; y, por tanto, se le atribuye el consentimiento a la acción; en cambio, a la inferior se le atribuye el juicio respecto a algunas cosas ordenadas a la acción, y por eso se le atribuye el consentimiento a la delectación. Pero no hay duda de que también lo superior puede juzgar sobre lo que puede juzgar lo inferior; de ahí que el consentimiento a la delectación pueda pertenecer también a la superior, si se discurre por las razones eternas.

6. La delectación y el consentimiento a la delectación no son actos diversos que, según el género, exijan diversidad de potencias, sino que difieren por lo deliberado y lo no deliberado, como se ha dicho; de ahí que no hay inconveniente en que se atribuyan ambos a la razón inferior.

Artículo 2: Si hay pecado en la sensualidad
(I-II q74 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no puede haber pecado en la sensualidad, pues la sensualidad nos es común con los animales, como se ha dicho antes. Ahora bien, no hay pecado en los animales, en el sentido en que hablamos de pecado. Luego tampoco a nosotros se nos imputa pecado por la sensualidad.

2. Todo pecado está en la voluntad, según San Agustín (*Retract.*, I, 13). Ahora bien, la sensualidad está separada de la voluntad porque la voluntad está en la razón, según el Filósofo (*De an.,* III, texto 42). Luego no hay pecado en la sensualidad.

3. Como la virtud y el vicio son contrarios, se dan en lo mismo. Pero como pertenece a la sensualidad la corrupción perpetua, según el estado de la vida presente, no puede ser sujeto de la virtud. Luego tampoco podría haber pecado en ella.

4. A nadie se le imputa como culpa algo que no está en su potestad. Ahora bien, el movimiento de la sensualidad no está en nuestra potestad, ya que precede a la deliberación de la razón. Luego no puede ser pecado.

5. El acto propio y natural de algo no puede ser pecado. Ahora bien, moverse a lo deleitable según la carne es el acto propio y natural de la sensualidad, ya que es un movimiento de una potencia a su objeto propio. Luego en esto no puede haber pecado.

6. El pecado permanece también en el alma después de la muerte. Ahora bien, la sensualidad no permanece, porque sólo el intelecto se separa, como dice el Filósofo en *De anima* (II, texto 20) y en *Metaphysica* (XII, texto 17). Luego no hay pecado en la sensualidad.

EN CONTRA, dice San Agustín que se da algún vicio cuando la carne desea contra el espíritu. Ahora bien, esto no sucede más que según los movimientos desordenados de la sensualidad. Luego hay vicio y pecado en ella.

Esto consta por lo que se dice en el texto: que si el halago se contiene sólo dentro del movimiento sensual, es pecado venial y muy leve. Luego parece que, al menos, puede haber pecado venial en la sensualidad.

SOLUCIÓN

Todos los movimientos primeros que se adscriben a la sensualidad son pecados, como lo afirman las palabras de San Agustín; pero carecen de la razón de pecado los movimientos precedentes que antes llamamos naturales, los cuales no siguen a la imaginación, sino sólo a la acción de las cualidades naturales, según lo cual puede verificarse la afirmación de algunos que dicen que los movimientos absolutamente

primeros [*primo primi*] no son pecado, pero son pecado los movimientos no absolutamente primeros [*secundo primi*], si entendemos por absolutamente primeros los movimientos naturales y por no absolutamente primeros los movimientos de la sensualidad, en la cual hay pecado, incluso como en el sujeto, lo cual es claro del siguiente modo.

El pecado, en efecto, en cuanto pertenece a la presente consideración, no es otra cosa que un acto desordenado, el cual pertenece al género de lo moral. Pero no se pone movimiento alguno en el género de lo moral, a no ser en referencia a la voluntad, que es el principio de las realidades morales, como es claro en *Metaphysica* (VI, texto 5), y por eso el género de lo moral empieza allí donde primeramente se encuentra el dominio de la voluntad. Pero la voluntad tiene en algunas cosas dominio completo y, en otras, dominio incompleto. Tiene dominio completo en aquellos actos que proceden del imperio de la voluntad; y estos son los actos que siguen a la deliberación, los cuales se adscriben a la razón. Pero tiene dominio incompleto en aquellos actos que no proceden mediante el imperio de la razón, pero que la voluntad podría impedir de manera que estén sometidos de algún modo a la voluntad en cuanto a que pueden ser impedidos o no ser impedidos; y, por tanto, el desorden que tiene lugar en estos actos causa la razón de pecado, aunque incompleto, y, por eso, en estos actos hay pecado levísimo y venial, pero no mortal, que es el pecado perfecto. Ahora bien, la deformidad de cualquier acto se atribuye como sujeto a aquella potencia que es principio del acto y, por tanto, al ser la sensualidad el principio de estos actos, se dice convenientemente que en ella se da el pecado como en su sujeto.

RESPUESTAS

1. Aunque la sensualidad sea común a nosotros y a los animales, en nosotros a la sensualidad le corresponde algo que no pertenece a los animales, a saber, el estar de algún modo sujeta a la razón; por esta razón puede haber pecado en la sensualidad humana, pero no en la sensualidad del animal.

2. Todo pecado está en la voluntad, no como en su sujeto sino como en su causa. Ahora bien, el que la voluntad sea causa de algún pecado tiene lugar de dos maneras: una, esencialmente, como cuando el acto de pecado procede del imperio de la voluntad; de otra manera, accidentalmente, cuando no impide lo que puede impedir, como se dice que alguien hace aquello que no impide cuando podía impedirlo. Y de este modo, es causa de los movimientos primeros.

3. La elección es lo principal en la virtud, como dice el Filósofo (*Eth.*, III, 4); de ahí que es necesario que todo acto de la virtud proceda de una elección, por lo cual también se llama electivo el hábito de la virtud en II *Ethica* (6 y 7). Por eso la virtud no puede estar más que en aquellos actos que proceden del imperio de la voluntad, aunque sean también de las partes sensitivas, por lo cual decimos que hay virtud en la potencia irascible y en la concupiscible. Y de manera semejante ocurre también en aquello que

tiene perfecta razón de pecado, que se opone de suyo a la virtud; y por eso el acto irascible y el concupiscible pueden ser actos de virtud o de pecado mortal. Pero la sensualidad, como se ha dicho antes, designa la parte sensitiva en la medida en que está más inmersa en la carne, en cuanto que no sigue el imperio de la voluntad al obrar, sino que se mueve por un movimiento propio; y por eso no puede haber en ella actos de virtud o de pecado mortal, sino uno incompleto en el género de lo moral, que es el pecado venial.

4. Esos movimientos están de algún modo en nuestra potestad, y no lo están de otro modo, pues si se considera cualquiera de ellos en particular, están en nuestra potestad, porque podemos impedir cualquiera de ellos previniéndolo. Pero, si se consideran todos al mismo tiempo, no están en nuestra potestad; porque mientras intentamos evitar uno, puede por otra parte suscitarse subrepticiamente un movimiento ilícito, pues la voluntad no puede tener al mismo tiempo la intención de impedir actos diversos.

5. Algún acto puede ser absolutamente propio de la sensualidad, el cual no es propio de la sensualidad en cuanto que es humana, porque es propio de la sensualidad humana el que su movimiento no sea contra la rectitud de la razón; de ahí se sigue que hay algún acto laudable en los animales que es vituperable en los hombres.

6. Aunque las potencias sensitivas no permanecen por su esencia después de la muerte, según la opinión de algunos, permanecen sin embargo en su raíz, a saber, en la esencia del alma, de la cual fluyen las potencias; y, así, el pecado de la sensualidad permanece en el alma en cuanto el pecado de una potencia redunda en el todo.

Artículo 3: Si puede haber pecado en la razón
(I-II q74 a5)

OBJECIONES

1. Parece que no puede haber pecado en la razón, pues la razón designa una potencia cognoscitiva. Ahora bien, el pecado pertenece al afecto. Luego no hay pecado en la razón.

2. En *De anima* (III, parte I, texto 157) dice el Filósofo que el intelecto es siempre recto. Ahora bien, donde hay rectitud perpetua, no puede haber desviación de pecado. Luego no puede haber pecado en la razón, que pertenece al intelecto.

3. Dionisio dice (*De div. nom.,* 4) que el pecado es contra la razón. Entonces, si hubiera pecado en la razón, habría en la razón algo contrario a la razón, lo cual es imposible. Luego también es imposible lo primero, a saber, que haya pecado en la razón.

4. La razón superior posee el acto de adherirse por la contemplación a lo eterno, como se ha dicho antes. Ahora bien, por el hecho de que algo se adhiere a lo eterno, no peca. Luego no puede haber pecado en la razón, al menos en la superior.

5. En las partes del alma se encuentra algo de corrupción perpetua, a saber, la sensualidad; y se encuentra también algo en que pueden estar la desviación del pecado y la rectitud de la virtud. Luego es necesario para la perfección de las potencias del alma que haya alguna que sea de rectitud perpetua. Ahora bien, esto a ninguna se le adscribe tan congruentemente como a la razón superior. Luego no puede haber pecado en ella.

EN CONTRA, elegir pertenece a la razón. Ahora bien, acontece que hay elección recta y elección no recta. Luego parece que puede haber pecado en la razón.

Además, la razón práctica se comporta respecto de lo operable como la razón especulativa respecto de lo cognoscible. Pero hay pecado en la razón especulativa respecto a lo cognoscible cuando no se razona rectamente. Luego parece que también hay pecado en la razón respecto a lo operable cuando no se elige rectamente.

SOLUCIÓN

De dos modos puede hablarse de pecado en la razón. De un modo, por lo que atañe a la misma razón en sí misma, y decimos así que hay pecado en la razón cuando se equivoca al juzgar, sea en lo especulativo, sea en lo operativo; y esto es el pecado en el conocimiento, porque razona incorrectamente. De otro modo, se dice que hay pecado en la razón por parte de la voluntad, la cual se regula por el juicio de la razón, de manera que se dice que hay pecado en la razón cuando se sigue una elección perversa.

Por tanto, se ha de saber que algunos filósofos afirmaron que de la segunda manera no hay pecado en la razón, a menos que también se equivoque la razón según el primer

modo, diciendo que todo pecado es ignorancia y que el que sabe no puede pecar; de estos fue Sócrates -como se dice en *Ethica* (VII, 2)- el primero en ser inducido por esta razón: que no parece conveniente que lo más noble, que es la ciencia, sea vencido por pasiones menos nobles; por lo cual, si hubiese ciencia en nosotros, no seguiríamos las pasiones viles. Sin embargo, se ve que esto es falso según la experiencia, y por eso el Filósofo muestra en el mismo libro cómo tiene lugar que "el que sabe peque", distinguiendo la ciencia en *general* y en *particular*, y de manera semejante la ciencia en *hábito* y en *acto*.

Y la ciencia se encuentra en hábito de dos maneras: porque el hábito algunas veces está impedido para actuar, como es claro en los ebrios; y en otras, en cambio, no está impedido. Dice, por tanto, que a veces el que peca conoce en general y en acto, pero no conoce particularmente en acto, sino sólo en hábito, impedido por la pasión, sea de ira o de concupiscencia, de modo que la razón no llegue a la elección recta sino que siga el movimiento de la pasión; aunque uno sometido a la pasión exprese determinadamente lo que es conforme a la recta razón, aunque no lo tenga en la mente, como el ebrio que es capaz de expresar palabras de sabios que no capta en su intelecto. Por lo tanto, como la razón de alguna manera razona en lo operable, el juicio de la razón se encuentra en la premisa mayor, que es universal; pero en la premisa menor, que es particular, se mezcla la pasión, que tiene influencia acerca de lo particular, de donde se sigue que la razón se corrompe al elegir la conclusión. Por ejemplo, si se dice: "no se ha de cometer fornicación alguna", en esto es perfecto el juicio de la razón. Y si se propone otra, además: "toda fornicación es deleitable". Y bajo estas dos se asume una particular, ésta: "unirse a esta mujer es fornicación". Si la razón es suficientemente fuerte como para no ser vencida por la pasión en lo particular, induce la conclusión negativa eligiendo el no cometer fornicación. Pero si es vencida por la pasión, hará surgir la conclusión afirmativa, eligiendo el deleitarse en la fornicación; y entonces se dice que hay pecado en la razón, a saber, cuando, tras la deliberación de la razón, porque la razón se corrompe en particular por la pasión, se sigue una mala elección. Y ciertamente, si la deliberación se hace por razones divinas, se dirá que hay pecado en la razón superior, como si procediera del principio según el cual todo lo prohibido por la ley de Dios ha de ser evitado. Pero, si se procede por razones creadas, se dice que el pecado está en la razón inferior, como si procediera del principio según el cual todo lo que traspasa el medio de la virtud ha de ser evitado, o algo semejante.

RESPUESTAS

1. Aunque la razón sea una potencia cognoscitiva, es con todo directiva de la voluntad, por lo que no puede haber pecado en la voluntad más que si lo hay de alguna manera en la razón, sobre todo porque la voluntad no es nada más que del bien o del bien aparente. Por eso la falsa estimación precede de algún modo a la mala voluntad; pero sucede que el pecado está en la razón de dos modos, como se ha dicho.

2. El intelecto no es lo mismo que la razón, pues la razón implica cierto discurso de lo

uno a lo otro, pero el intelecto implica la aprehensión inmediata de alguna cosa; y, por tanto, eso es propiamente el intelecto de los principios, que se ofrecen inmediatamente al conocimiento, de los cuales la razón hace surgir las conclusiones que se dan a conocer por la investigación. Por eso, así como, en lo especulativo, no puede haber error en la intelección de los principios, sino en la deducción de las conclusiones desde los principios, así también, en lo operable, el intelecto es siempre recto, pero la razón es recta y no recta.

3. La razón corrompida no es razón, como el silogismo falso no es propiamente silogismo; y, por tanto, la regla de los actos humanos no es una razón cualquiera, sino la recta razón. Y por ello el Filósofo (*Eth*., III, 6; IX, 4) dice que el hombre virtuoso es la medida de los otros, por lo que no se sigue de esto que en la razón no haya pecado, sino que no lo hay en la razón recta.

4. Como se ha dicho antes, la razón superior no sólo se adhiere a lo eterno para contemplarlo, sino también para consultarlo en la dirección del obrar. Pero sucede que la deducción de la razón que procede de las razones eternas se corrompe por la pasión, como también aquélla que procede de las razones humanas [*civilibus*]. Por eso puede haber pecado en ambas.

5. Hay en el alma algo que es de rectitud perpetua, a saber, la sindéresis, que no es ciertamente la razón superior, sino que se comporta con la razón superior como el intelecto de los principios con el razonamiento sobre las conclusiones.

Artículo 4: Si puede haber pecado mortal en la delectación de la razón inferior
(I-II q74 a6)

OBJECIONES

1. Parece que en la delectación de la razón inferior no hay pecado mortal, pues no peca mortalmente sino aquél que es advertido en razón de un precepto divino, porque el pecado mortal se determina por el hecho de que va contra la ley divina. Ahora bien, advertir el precepto divino no pertenece a la razón inferior, sino a la superior, la cual consulta las razones eternas. Luego no puede haber pecado mortal en la razón inferior, sino sólo en la superior.

2. Como se dice comúnmente, ninguna circunstancia agrava el pecado infinitamente, porque la magnitud que depende del accidente no puede ser mayor que la magnitud esencial del pecado. Ahora bien, la delectación de la razón inferior, si no se tiene largo tiempo, es pecado venial, como se dice en el texto. Luego ni siquiera por el hecho de que se tenga largo tiempo, se hace pecado mortal.

3. Si se replica que no se dice que dura largo tiempo o que es moroso por la tardanza temporal, sino por el consentimiento que adviene, se responde, en contra, que el consentimiento a lo venial no es más que venial. Ahora bien, la delectación tomada de suyo es venial, como se ha dicho. Luego el consentimiento a ella no es pecado mortal.

4. No es mortal lo que no está prohibido por la ley divina. Ahora bien, consentir a delectaciones de este tipo, con tal de que no se consienta a la acción, no está prohibido por la ley divina. Luego no es pecado mortal.

5. Es mayor pecado el homicidio que la fornicación. Ahora bien, si alguien piensa sobre las muertes de muchos y se deleita al pensarlo, consintiendo en la delectación, no parece pecar mortalmente. Luego parece que tampoco peca mortalmente si consiente a la delectación de la carne, siempre que no consienta al acto.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto en muchos lugares.

Además, en la unión de los primeros padres, la mujer podía pecar mortalmente tanto como el varón. Ahora bien, la figura de la mujer expresa la razón inferior. Luego puede haber en ella pecado mortal, pero no según una delectación súbita. Luego lo hay según una delectación morosa.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes, la delectación de la razón inferior no es otra cosa que la complacencia de la voluntad en lo que es aprehendido como conveniente por la razón inferior. Pero esta delectación, como se dice en el texto, si es rechazada por la autoridad del varón en el instante mismo en que toca su mente, es pecado venial; pues esto acontece cuando tal complacencia sigue a una súbita aprehensión de la razón. Pero, si es

tenida largo tiempo, el pecado es mortal. Esta morosidad no se ha de juzgar por la magnitud temporal, sino más bien por la deliberación de la razón. Si, pues, tras la deliberación de la razón inferior todavía agrada aquella delectación, se llamará delectación morosa y habrá entonces consentimiento a la delectación; y entonces es pecado mortal, como dice el Maestro y parecen indicar las palabras de San Agustín; aunque algunos contradigan en esto al Maestro, exponiendo los testimonios de autoridad de San Agustín. Pero la opinión del Maestro es bastante más probable y más segura, lo cual queda claro del siguiente modo.

En efecto, hay ciertas acciones que por su género son pecados mortales, como la fornicación, el hurto y cosas semejantes; pero que alguno de esos pecados no sea mortal, no puede ser más que accidentalmente, a saber, en cuanto su sujeto no es capaz de pecado mortal, como cuando sólo está en la sensualidad. Pero estima el Filósofo (*Eth*., X, 4) que se ha de juzgar igual sobre la operación y sobre la delectación. Por eso, si la operación es de suyo buena, también la delectación es de suyo buena, y al contrario. Luego, que la delectación que es seguida por un acto que es de suyo pecado mortal no sea pecado mortal, no es más que por accidente, a saber, por defecto del sujeto. De ahí que siempre que la delectación o acción mala lleva a aquello en lo que puede ser perfecta la razón de pecado o de virtud, necesariamente empieza a ser pecado mortal. Pero la razón perfecta de virtud y de pecado mortal no puede darse sin la elección de la razón que aconseja y delibera y, por eso, todo lo que se encuentra accidentalmente en la fornicación antes de que ocurra, no es pecado mortal; pero en cuanto se llega a eso, al instante empieza a ser pecado mortal. Por eso, aunque hubiera uso de los miembros exteriores y delectación de los mismos sin voluntad de ello, no habría pecado, como dijo Santa Lucía: "Si hubieras hecho que yo fuera forzada a pesar mío, mi castidad se me duplicará como corona". Pero el consentimiento que sobreviene al acto exterior hace el pecado mortal. De manera semejante, el apetito de la sensualidad y la delectación que acompaña al apetito antes del consentimiento de la razón deliberada no es pecado mortal, sino que sólo es pecado mortal tras el consentimiento de la razón que delibera.

RESPUESTAS

1. Así como la razón inferior gobierna a las potencias sensibles, así también la razón superior gobierna a la inferior; de ahí que, así como en las potencias sensibles hay virtud y vicio porque participan del régimen de la razón, así también en la razón inferior puede haber pecado mortal porque es gobernada por la razón superior, a la que le corresponde advertir los preceptos divinos.

2. Como se ha dicho, no se llama morosa la delectación por la tardanza temporal, sino por el consentimiento de la razón deliberada.

3. El consentimiento a lo venial que es venial por el género, como la palabra ociosa, no es mortal, pero el consentimiento a aquello que es venial accidentalmente bien puede ser mortal, porque, por tal consentimiento, se suprime aquel accidente que quitaba la

razón de pecado mortal, a saber, el no llegar a la delectación de la razón.

4. También la delectación interior es prohibida por el precepto divino, como por el que se dice: "No desearás lo de tu prójimo" (*Éx*., 20, 17). Pero, aunque no hubiese ningún precepto, el argumento no concluye, porque por el hecho de que una acción se prohibe, se indica que es esencialmente mala dondequiera que se dé, tanto ella misma como su delectación, a no ser que esto se impida accidentalmente.

5. Hay diversidad de delectaciones según la diversidad de las operaciones; de ahí que la delectación que sigue a la operación de la potencia apetitiva sea de otra naturaleza que la delectación que sigue a la operación del pensamiento. En efecto, así como el pensamiento sobre el homicidio o la lujuria, sin apetito alguno, no se reduce -a menos que sea desordenado- al género de la lujuria o del homicidio, sino a otro género que es la curiosidad o la vanidad; así también la delectación que sigue a tal pensamiento no pertenece al género del homicidio o de la fornicación, por lo que el consentimiento a tal delectación no es pecado mortal, sino venial, porque, en efecto, la vanidad del pensamiento no es mortal por el género. También la delectación que sigue al apetito del homicidio o de la fornicación se reduce al mismo género de pecado que el apetito mismo. Por eso, así como en la fornicación habría pecado mortal si alguien consintiera a la delectación que sigue al apetito de lo concupiscible, así también, y en mucho mayor medida, será pecado mortal, si consiente a la delectación que sigue al apetito de lo irascible respecto al homicidio.

Artículo 5: Si puede haber pecado venial en la razón superior
(I-II q74 a9)

OBJECIONES

1. Parece que no puede haber pecado venial en la parte superior de la razón, pues el pecado de la razón superior no se da nada más que cuando se desvía de las razones de lo eterno. Ahora bien, el desviarse de éstas no sucede sólo por el pecado mortal. Luego en la razón superior no habrá sino pecado mortal.

2. El desprecio hace al pecado mortal. Ahora bien, no puede ser que alguien, tras la deliberación, consienta al acto de pecado sin desprecio. Luego como la razón superior no peca sin deliberación, parece que en ella sólo hay pecado mortal.

3. El consentimiento al acto de pecado mortal es siempre pecado mortal. Ahora bien, se dice que el movimiento de la parte superior de la razón es el consentimiento al acto. Luego, al menos en algo que es por su género pecado mortal, la razón superior nunca peca venialmente.

4. En las partes del alma se encuentra algo en lo que no puede haber más que pecado venial, a saber, la sensualidad; se encuentra también algo en lo que puede haber tanto pecado venial como mortal, a saber, la razón inferior. Luego, para el acabamiento de las partes del alma, es necesario que haya algo en lo que sólo pueda haber pecado mortal. Ahora bien, esto no es la sindéresis, porque en ella misma no hay pecado. Luego sólo queda que sea la misma razón superior.

5. El pecado venial surge de la corrupción de la carne, porque, como se probó antes, Adán no podía pecar venialmente en el primer estado. Ahora bien, la razón superior está en el extremo opuesto de la carne. Luego en ella no puede haber pecado venial.

EN CONTRA, el consentimiento al acto de pecado venial no es más grave que el mismo acto. Ahora bien, algunos actos son pecados veniales, como decir palabras ociosas y otras semejantes. Luego el consentimiento a esta clase de cosas es también venial. Ahora bien, el consentimiento al acto pertenece a la razón superior. Luego puede haber en ella pecado venial.

Además, así como en otros pecados sucede que se dan por sorpresa algunos movimientos súbitos, así también en la incredulidad. Ahora bien, no se ha de decir que tales movimientos son pecados mortales. Luego al ser movimientos sólo de la parte superior de la razón, a la que le corresponde mirar a lo divino, parece que en aquélla puede darse el pecado venial.

SOLUCIÓN

Que algún movimiento sea pecado venial tiene lugar de dos modos: uno, por el mismo género del acto, que es venial, como las palabras ociosas; el otro, por parte de

aquello a lo que pertenece el movimiento, por ejemplo, en cuanto ese movimiento precede a la elección, en la cual radica lo principal de la virtud y del vicio. Por tanto, ha de saberse que toda potencia que de algún modo puede ser elevada a lo que está sobre ella misma, puede tener un movimiento súbito hacia aquello que le conviene en sí misma, o bien hacia aquello que le conviene en razón de que ha sido elevada a algo superior, como es claro en el apetito sensible, pues éste tiene un movimiento súbito hacia lo que es conveniente según el sentido; pero en cuanto está regulado por la razón y se perfecciona por el hábito de la virtud, tiene un movimiento después de la deliberación a lo que es conveniente según la razón. Ahora bien, así como el apetito sensible es elevado por el gobierno de la razón hacia lo que está sobre él, así también la razón superior es elevada por la luz de la fe a lo que está sobre su conocimiento natural; y, por tanto, el movimiento súbito de la aprehensión de la razón superior es según su conocimiento natural, que será un movimiento de incredulidad sorpresivo si se opone en algo a la fe y, así, será pecado venial por defecto de la deliberación.

Luego, según esto, es necesario realizar una distinción; porque, o bien el movimiento de la razón superior se dirige a lo que es venial por el género -y así también su movimiento será venial-; o bien se dirige a lo que es mortal por el género. Y esto tiene lugar de dos maneras: una manera, porque eso es su objeto propio y así tiene sobre eso dos movimientos, uno súbito, que precede a la deliberación y será pecado venial; y otro deliberado, y éste será mortal, como es claro en los movimientos de incredulidad. De otra manera, es objeto de una potencia inferior, como la sensualidad, como es claro en las deleitaciones según la carne, y así la razón superior no posee el movimiento hacia ello sino en cuanto que es consultada, como proporcionando un medio por el que se puede razonar acerca de aquella cosa; y acerca de esto sólo posee un movimiento deliberado. Por eso, en tales movimientos de la razón superior siempre hay pecado mortal; en cambio, de los otros dos modos ocurre que se da en ella el pecado venial.

RESPUESTAS

1. El pecado de la razón superior se da porque se desvía de algún modo de las razones eternas, pero esto tiene lugar de dos maneras: una, absolutamente, como en el pecado mortal, por el cual alguien se desvía de la ley de Dios en acto y en hábito, no sólo actuando fuera de ella, sino contra ella; otra, relativamente, como en el pecado venial, por el que alguien abandona la ley de Dios en acto pero no en hábito, actuando no contra ella, sino fuera de ella.

2. El consentimiento deliberado en el pecado venial no procede siempre de un desprecio tal que dé lugar al pecado mortal, pues cuando se consiente de este modo a algo venial -de manera que, si fuese contra la ley de Dios, de ningún modo se haría- permanece dentro de los límites del pecado venial, aunque se advierta que es pecado venial. Pero si se consiente a él de modo que se haría aunque estuviese prohibido por un precepto, tal consentimiento a lo venial sería también mortal por el género.

3. Acerca de aquello que tiene calificación de mortal que pertenece al objeto de una potencia inferior, la razón superior sólo tiene el movimiento del consentimiento deliberado, porque a ella no le pertenece de suyo considerar lo conveniente al cuerpo, sino sólo aconsejar sobre ello. Y, por eso, en tales cosas, sólo peca mortalmente. Pero ocurre de otro modo acerca de aquello que tiene calificación de mortal y que se comete acerca de su propio objeto, como se ha dicho antes.

4. La sensualidad no peca nada más que venialmente por su imperfección; pero el pecado venial no es causado sólo por la imperfección del agente, sino también por el mismo género del acto; y, por tanto, no es necesario, por más perfecta que sea la potencia, que su movimiento no pueda ser venial. Se seguiría, en cambio, si lo venial sólo fuera causado por la imperfección del agente, pues así lo más perfecto correspondería a lo imperfecto por oposición.

5. El pecado venial no proviene de la perversión de la carne como de su causa próxima, sino como de su causa primera, porque todas las potencias del alma se pervierten de algún modo porque se transmite la carne pervertida, y la perversión redunda así en la misma razón superior, aunque sea lo más alejado de la carne.

Artículo 6: Si el pecado venial puede hacerse mortal
(I-II q88 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado venial puede hacerse mortal, pues así lo afirma San Agustín en *In Epistolam Ioannis ad Parthos* (1 *Jn*., 1, 3) al hablar de los pecados veniales: "No descuides estas cosas leves. Si los desprecias cuando los ponderas, atérrate cuando los cuentas; muchos leves hacen uno grande; muchas gotas llenan un río, muchos granos hacen una masa". Ahora bien, sólo se llama grande el pecado mortal. Luego de muchos pecados veniales se hace uno mortal.

2. San Agustín, en el libro *De decem chordis* (11), dice: "No despreciéis los veniales, aunque sean mínimos, pero temedlos cuando son muchos, pues con frecuencia muchas bestias menudas matan. Si uno es lanzado a un lugar lleno de pulgas, ¿acaso no muere allí? Y menudísimos son los granos de arena; pero si se echa mucha arena a la nave, ésta se hunde hasta que perece. Son bastante pequeñas las gotas de la lluvia, ¿pero acaso no llenan las lluvias los ríos y derrumban las casas?". Luego si no por la magnitud, ha de temerse la ruina por la multitud.

3. Todo lo finito tiene proporción con cualquier cosa finita. Ahora bien, es finita la complacencia por la que alguien, al pecar mortalmente, se vuelve a un bien mutable. Luego tiene proporción con la complacencia por la que alguien, al pecar venialmente, se vuelve a un bien mutable. Luego el pecado venial, multiplicado, hace uno mortal.

4. Es pecado venial la delectación previa a la deliberación de la razón. Ahora bien, después del consentimiento deliberado se hace mortal. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

5. Como se dice en *Physica* (V, texto 39), el movimiento que es continuo es uno. Pero ocurre que algún movimiento desordenado continuo, en su inicio, no constituye un desprecio de Dios, y así es venial; pero después constituye un desprecio de Dios, y así será mortal. Luego aquello que antes fue venial puede hacerse mortal.

6. La disposición se hace hábito, como dice el Filósofo en *Praedicamenta* (en el capítulo sobre la cualidad). Ahora bien, el pecado venial es disposición al mortal. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

7. Hay la misma la distancia del pecado mortal al venial que del venial al mortal. Ahora bien, el mortal se hace venial con la confesión, como dice San Ambrosio (*De interp.,* I, 6). Luego también el pecado venial puede hacerse de algún modo mortal.

8. A favor de esto se presenta también lo que se dice en el texto: que algunas cosas no condenan más que si se hacen o deciden hacerse con frecuencia, como la palabra

ociosa y semejantes. Ahora bien, la condenación sólo es por el pecado mortal. Luego si la palabra ociosa se reitera con frecuencia, será pecado mortal.

EN CONTRA, una cosa no puede transformarse en otra de la que dista infinitamente. Ahora bien, el pecado mortal y el venial distan infinitamente, lo cual muestra su pena, porque al venial se debe la pena temporal y al mortal la eterna. Luego el pecado venial no puede hacerse mortal.

Además, la reiteración del acto no diversifica la especie. Ahora bien, el venial y el mortal son géneros diversos de pecado. Luego el pecado venial no se hace mortal por el hecho de que se multiplique.

SOLUCIÓN

Cuando se pregunta si el pecado venial puede hacerse mortal, puede entenderse de tres modos.

El primero, de modo que un acto que es uno y el mismo numéricamente alguna vez sea venial y, después, se haga mortal; y esto no puede ser, porque un acto no se da más que una vez, pues lo que pasa una vez no puede retomarse como numéricamente el mismo, y, por tanto, si una vez fue venial, nunca será mortal.

El segundo modo es que algún acto que es venial por su género, se haga de alguna manera mortal, y esto es posible si agrada tanto que se lo constituya como fin, pues al ser imposible que haya dos fines últimos, siempre que se pone algún bien mutable como fin último de la vida, es necesario que no se tenga a Dios como fin. Y como el fin es siempre lo más amado, es necesario que aquello que se constituye como fin sea amado por encima de Dios, lo cual consta que es pecado mortal. Un signo clarísimo de este modo de complacencia se da cuando alguien se adhiere tanto a una cosa, incluso no prohibida, que consentiría en que él no la habría de abandonar aunque estuviera prohibida, como es claro principalmente en ciertos ebrios que pusieron toda su vida en el vino, y en los actores que van en pos de palabras ociosas.

O puede entenderse de un tercer modo: que muchos veniales alcancen la magnitud de un pecado mortal; y esto ciertamente es imposible hablando propiamente, porque el reato y la mancha del pecado mortal dista infinitamente de lo que pertenece al venial, ya que el pecado mortal priva del bien infinito, que es el bien increado, mientras que por el venial se quita algo causado, como el fervor de la caridad. Ahora bien, la distancia de las privaciones se mide por las cosas de que privan. Además, a uno de ellos se debe la pena eterna, y al otro la temporal. Pero esto es posible accidentalmente, entonces, como el venial es una disposición al mortal, y dado que en alguno que con frecuencia peca venialmente, también se produce en él la inclinación a pecar mortalmente -pues cuanto más se habitúa a alguna obra, tanto más le agrada, porque la delectación en la acción es signo del hábito, como se dice en *Ethica* (II, 3)-. Pero esto no tiene lugar

necesariamente, puesto que, por mucho que aumente la inclinación a pecar por la reiteración de los veniales, sin embargo, permanece siempre la libertad en la voluntad para no caer en el pecado mortal.

RESPUESTAS

1. y 2. Así es clara la respuesta a las dos primeras autoridades, pues no se entiende que, propiamente, muchos veniales hagan un mortal, sino sólo accidentalmente, como se ha dicho.

3. No es necesario aceptar que haya alguna proporción de todo lo finito, como no hay proporción alguna entre la línea y el número, porque, como se dice en Euclides (*Geom.,* libro V), la proporción es la exactitud de la medida de dos magnitudes del mismo género. Así, aunque la complacencia mortal sea finita, no es necesario que sea proporcionada a la complacencia venial, porque es de otra naturaleza, pues el fin agrada por una razón distinta de la que tiene lo que es para el fin, ya que siempre agrada más el fin. De ahí que, por mucho que se multiplique la complacencia venial, no igualará la complacencia mortal. O puede decirse también que la complacencia del pecado mortal puede considerarse doblemente: por un lado, de parte de aquél al que agrada, y así es finita, porque de una potencia finita no puede proceder un acto infinito. Por otro lado, de parte de lo que agrada, y así es infinita, porque agrada como fin, el cual es deseado como bien infinito, porque todas las cosas son deseadas por el fin último.

4. El movimiento de delectación que está en la sensualidad de ningún modo puede hacerse mortal, sino cuando adviene el consentimiento de la razón, que es otro distinto de aquél, ya que diversas potencias no pueden tener un acto numéricamente idéntico. Por eso no se sigue que un acto que antes fue venial se haga mortal después.

5. Ese acto continuo, aunque sea considerado como uno solo según el ser de la naturaleza, sin embargo, no es uno solo considerado en el ser moral. Es más, se cuenta como dos actos.

6. Se llama propiamente disposición aquello que se comporta como algo imperfecto en movimiento hacia lo perfecto, que es el término del movimiento, como quien aprende posee la disposición de la ciencia, por la que se perfecciona en su término el movimiento de la educación. Sucede, sin embargo, que el término del movimiento es doble, porque: o es del mismo género, o es de otro género. Por ejemplo, en la alteración, la cualidad es un término del mismo género; pero la forma sustancial es como de otro género. Luego si se compara la disposición con lo que es un término del movimiento de su mismo género, en tal caso es claro que la disposición puede hacerse aquello a lo que dispone, como el calor imperfecto se hace calor perfecto; pero esto nunca sucede cuando el término del movimiento es de otro género, como el calor imperfecto, por mucho que aumente, nunca se hace la forma sustancial del fuego. Entonces, digo que el pecado venial no es disposición al mortal como a un término del mismo género, sino de otro y, por tanto, el

pecado venial nunca se hace mortal.

7. "Venial" es equívoco, pues cuando se dice que la culpa mortal se hace venial por la confesión, no se entiende de lo venial por el género, como hablamos aquí de lo venial, sino que se entiende de lo venial por el resultado; lo cual se llama venial por cierta semejanza con el venial, a saber, porque permanece el reato de la pena temporal por una culpa mortal que la confesión ha borrado, pero no de tal manera que una culpa se transforme en otra.

8. Lo que dice el Maestro se ha de entender no esencialmente, sino ocasionalmente, a saber, en cuanto que con frecuencia los veniales llevan ocasionalmente al mortal en tanto que producen una inclinación a él.

Exposición de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

"Y, por tanto, también se ha de pedir perdón de tales pensamientos". Parece que esto va contra lo que se ha determinado antes, porque el golpeo del pecho y el Padrenuestro valen para hacer desaparecer el pecado venial y es la satisfacción propia de los veniales. Luego parece que la delectación morosa, de la cual se habla aquí, es pecado venial. Se ha de decir que, aunque haya suficiente satisfacción de este género por el pecado venial y no por el mortal, con todo, sirven también para la desaparición del pecado mortal, por lo que también para los mortales debemos decir el Padrenuestro y golpear el pecho.

"Pues nuestra razón no puede ser llevada al consentimiento del pecado más que cuando se ha suscitado la delectación". Parece que esto es falso, porque hay ciertos pecados espirituales en los cuales no hay delectación alguna de la carne. Pero se ha de decir que esto se entiende en el género de los pecados carnales, cuyo apetito pertenece a la sensualidad.

"No se ha de omitir que, en la Escritura, con frecuencia se entiende con el nombre de sensualidad... también la parte inferior de la razón". Aquí "la Escritura" no designa el canon de la Biblia, sino los dichos de los santos. Ahora bien, la razón de este dicho viene de la conveniencia de la sensualidad y de la razón inferior, porque ambas atienden a lo que pertenece al cuerpo, aunque la razón inferior lo hace bajo las razones universales, y la sensualidad bajo las razones particulares y concretas de la materia.

Distinción 25

CONDICIONES DEL LIBRE ARBITRIO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Objetos sobre los que versa el libre arbitrio.*

-No versa sobre las cosas presentes o pretéritas, porque éstas se encuentran ya determinadas a una sola cosa; sino sobre las cosas futuras contingentes.

-No versa tampoco sobre todas las cosas, sino sólo sobre aquéllas que están bajo nuestra potestad.

2. *Sujetos a los que conviene el libre arbitrio: Dios, ángeles y hombres.*

-El libro arbitrio existe en Dios con total impecabilidad o inmutabilidad; no puede querer el pecado; pero todo lo que quiere puede no quererlo.

-Los ángeles y los santos tienen libre arbitrio, pero confirmado en el bien, de modo que no pecan; y no por eso son menos libres, sino más: porque son más inmunes a la servidumbre del pecado. Solamente consiste el libre arbitrio en querer sin coacción.

3. *Estados del libre arbitrio y modos de libertad.*

a) Cuatro estados del libre arbitrio:

-Primer estado: de integridad antes del pecado, cuando no estaba impedida por nada al bien y nada la impulsaba al mal.

-Segundo estado: de abatimiento después del pecado, cuando está en el mal y no tiene la gracia en el bien.

-Tercer estado: de reparación por la gracia, cuando es apremiada por la concupiscencia, pero tiene la gracia para vencerla.

-Cuarto estado: de glorificación, cuando no tiene ningún mal, ni está apremiada ni puede ser vencida por el mal, y no puede pecar.

b) Tres modos de libertad:

-Cuando se está libre de la necesidad o de la coacción; y sin ese modo no hay libertad

alguna. No se pierde por el pecado.

-Cuando se está libre del pecado. Se pierde por el pecado. El estar libre del pecado sólo se adquiere por gracia.

-Cuando se está libre de desdichas. Se da en la gloria de los hijos de Dios.

Vuelve a la consideración del libre albedrío .- Sin embargo, volvamos ya a lo propuesto, a saber, al tratado del libre albedrío.

Definición del libre albedrío según los filósofos, la cual concuerda con lo atribuido anteriormente.- Los filósofos, definiéndolo, dijeron que el libre albedrío era el libre juicio de la voluntad, porque la misma potestad y habilidad de la voluntad y de la razón, que antes (en la distinción 24) dijimos que es el libre albedrío, es libre para ambas cosas [*ad utrumlibet*], porque puede moverse libremente a esto o a aquello. Luego este albedrío se llama libre en cuanto a la voluntad, porque puede moverse voluntariamente y ser llevado por un apetito espontáneo a lo que juzga bueno o malo o quiere juzgar.

El libre albedrío no se refiere nada más que a lo futuro y no a todo lo futuro .- Se ha de saber, sin embargo, que el libre albedrío no se refiere a lo presente o a lo pasado, sino a lo futuro contingente, pues lo que es en el presente está determinado y no está en nuestro poder que sea o no sea, cuando es. En efecto, puede no ser o ser otra cosa después; pero no puede no ser mientras es, o ser otra cosa mientras es lo que es. Ahora bien, sí corresponde a la potestad del libre albedrío que esto o aquello sea así en el futuro. Pero no todo lo futuro cae bajo el poder del libre albedrío, sino sólo lo que puede hacerse o no hacerse por el libre albedrío, pues si alguien quiere algo y se dispone a hacer lo que no está en modo alguno en su poder o lo que sin la disposición del mismo se haría igualmente, ese mismo no tiene libre albedrío en esto.

La descripción propuesta del libre albedrío no conviene a Dios ni a los que han sido glorificados .- Ciertamente, según la descripción antes dicha, parece que sólo hay libre albedrío en aquellos que pueden cambiar de voluntad y desviarse a algo contrario, a saber, en cuyo poder está elegir el bien o el mal, y hacer o dejar de hacer ambas cosas conforme a la elección. Según esto, ni en Dios ni en todos aquellos que han sido fortalecidos por la inmensa gracia de la bienaventuranza -al punto de que ya no pueden pecar- puede haber libre albedrío.

En Dios hay libre albedrío.- Pero San Agustín enseña que Dios tiene libre albedrío en *De civitate Dei,* diciendo así: "Ciertamente, a Dios mismo, ¿se le ha de negar acaso el libre albedrío porque no puede pecar?" (*De civ. Dei,* XXII, 30, 3). También San Ambrosio en el libro segundo *De Trinitate* comenta: "Pablo dice «que todo lo obra el único y mismo Espíritu, distribuyendo a cada uno como quiere» (1 *Cor*., 12, 11), es decir, por el albedrío de su libre voluntad, no en razón de una necesidad" (*De fide,* II, 6, 48).

Cómo se toma el libre albedrío en Dios .- Sin embargo, el libre albedrío se toma en el Creador de otra manera que en las criaturas. En efecto, se llama libre albedrío de Dios

a su voluntad sapientísima y omnipotente, la cual hace todo cuanto quiere, no por necesidad, sino por bondad libre. Y, por tanto, San Jerónimo, advirtiendo que el libre albedrío en Dios no es como en las criaturas, parece excluir de Él el libre albedrío en cierta homilía sobre *De prodigo filio*, diciendo: "Dios es el único que no cae en pecado ni puede caer. Los demás, por tener libre albedrío, pueden inclinarse en ambas direcciones" (*Epist. 21, ad Damasum*, 40). Cuando dice "los demás", indica que el libre albedrío no está en Dios como en los demás.

Los ángeles y los santos que ya son bienaventurados no carecen de libre albedrío .- Los ángeles y los santos, en cambio, que viven ya felizmente con el Señor y fueron confirmados con la gracia de la bienaventuranza, de modo que ni quieren ni pueden desviarse al mal, no carecen de libre albedrío. Por eso dice San Agustín en *De civitate Dei*: "Así como la primera inmortalidad, que perdió Adán al pecar, fue el poder no morir; así también el primer libre albedrío fue poder no pecar, pero el último será no poder pecar" (*De civ. Dei,* XXII, 30, 3). Lo mismo en el *Enchiridion*: "Así era necesario que primero el hombre fuera hecho de tal manera que pudiera querer bien o mal; pero luego será de modo tal que no pueda querer mal; y no carecerá por ello de libre albedrío" (*Enchir.,* 105).

El albedrío será más libre cuando no pueda pecar.- "Ciertamente, mucho más libre será el albedrío que no podrá en modo alguno servir al pecado; y es falso que, o no hay voluntad, o no se la deba llamar libre a aquélla por la que queremos ser bienaventurados de modo que no sólo no queremos ser miserables, sino que tampoco podamos quererlo de ningún modo. Luego, así como nuestra alma, incluso ahora, tiene en propio el no querer la infelicidad, así también habrá de tener siempre el no querer la iniquidad. Pero debió seguirse aquel orden por el que Dios quiso mostrar cuán bueno es el animal racional, que incluso puede pecar, aunque sea mejor que no pueda pecar" (*Enchir*., 105). He aquí que, con estas palabras, se afirma evidentemente que, tras la confirmación de la bienaventuranza, habrá en el hombre un libre albedrío por el que no podrá pecar, y que ahora lo hay en los ángeles y en los santos que están con Dios. Y, en verdad, será tanto más libre cuanto más inmune al pecado y más inclinado al bien, pues cuanto más lejos está alguien de aquella esclavitud del pecado de la cual se escribió: "El que comete pecado es siervo del pecado" (*Jn*., 8, 34), tiene un juicio tanto más libre para elegir el bien.

La razón evidente y suficiente por la que se dice que hay libre albedrío.- De ahí que, si se mira diligentemente, parece decirse que el albedrío es libre porque es capaz de apetecer y de elegir sin coacción o necesidad lo que haya decretado por la razón.

La diferencia del libre albedrío según tiempos diversos .- Por lo antes dicho se hace claro que la primera libertad de albedrío fue mayor que la segunda, y la tercera será mucho mayor que la segunda o la primera, pues la primera libertad de albedrío fue aquélla en la que se podía pecar o no pecar. La última, en cambio, será aquélla en la que

se podrá no pecar y no se podrá pecar. La intermedia, finalmente, es aquélla en la que se puede pecar y no se puede no pecar, incluso mortalmente, antes de la reparación, y por lo menos venialmente, después de la reparación.

Los cuatro estados del libre albedrío en el hombre .- Pueden advertirse en el hombre cuatro estados del libre albedrío. En efecto, antes del pecado, nada impedía el bien, nada impelía al mal; no tuvo debilidad para el mal y tuvo ayuda para el bien. Entonces la razón podía juzgar sin error y la voluntad podía apetecer el bien sin dificultad. Después del pecado, en cambio, antes de la reparación de la gracia, es oprimido por la concupiscencia y es vencido, y tiene debilidad para el mal, pero no tiene la gracia para el bien, y, por tanto, puede pecar y no puede no pecar, incluso mortalmente. Después de la reparación, y antes de la confirmación, es oprimido por la concupiscencia, pero no es vencido; y tiene ciertamente debilidad para el mal, pero también la gracia para el bien, de modo que puede pecar por la libertad y la debilidad, y puede no pecar mortalmente por la libertad y la gracia que le ayuda. No obstante, no tiene todavía el poder no pecar del todo o el no poder pecar a causa la debilidad, aún no perfectamente consumida, y por la gracia aún no plenamente consumada. Finalmente, tras la confirmación, una vez consumida del todo la debilidad y consumada la gracia, no podrá ser vencido ni oprimido, y tendrá entonces el no poder pecar.

La corrupción del libre albedrío por el pecado .- Por eso es claro que, además de las otras penalidades causadas por aquel pecado, el hombre incurre en la pena, en la corrupción y en la depresión del libre albedrío, pues por aquel pecado se corrompieron en el hombre los bienes naturales y fueron sustraídos los gratuitos. En efecto, éste es aquél que fue herido y despojado por los ladrones (cfr. *Lc.,* 10, 30); "herido" ciertamente en sus bienes naturales, de los que no fue privado (en caso contrario, no podría hacerse la reparación); pero sí fue "despojado" de los gratuitos, que habían sido añadidos por la gracia a los naturales. Estos son regalos "óptimos" y dones "perfectos" (cfr. *Sant*., 1, 17), de los cuales unos fueron corrompidos por el pecado, es decir, los naturales, como el ingenio, la memoria, el intelecto; y otros fueron sustraídos, es decir, los gratuitos. Aunque también los naturales vienen por gracia, pues ciertamente pertenecen a la gracia general de Dios. Frecuentemente, con todo, se hace tal distinción cuando la palabra "gracia" se refiere a la especie, no al género.

Entonces, por el pecado, la libertad del albedrío quedó corrompida y se perdió en parte. Por eso dice San Agustín en el *Enchiridion*: "El hombre, usando mal el libre albedrío, se perdió a sí mismo y a aquél. En efecto, como, venciendo el pecado, se pecara con el libre albedrío, se perdió también el libre albedrío, «pues uno se hace siervo de aquél que le venció» (2 *Pe.,* 2, 19)" (*Enchir.,* 30). Aquí se dice que el hombre ha perdido el libre albedrío, no porque después del pecado no tuviera libre albedrío, sino porque perdió la libertad de albedrío, ciertamente no toda, sino el estar libre de la miseria y del pecado.

Los tres modos de libertad de albedrío .- Hay, pues, tres tipos de libertad, a saber: de la necesidad, del pecado y de la miseria.

La libertad de la necesidad.- El albedrío está igualmente libre de la necesidad, tanto antes como después del pecado; pues, así como entonces no podía ser obligado, tampoco ahora. Y por eso, con razón, la voluntad es juzgada ante Dios, la cual está siempre libre de la necesidad y nunca puede ser obligada. Donde hay necesidad, no hay libertad. Donde no hay libertad, tampoco hay voluntad y, por eso, tampoco hay mérito. Esta libertad está en todos, tanto en los buenos como en los malos.

La libertad del pecado.- Hay también otra libertad, a saber, libre del pecado, de la cual dice el Apóstol: "Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 *Cor*., 3, 17); y la Verdad en el Evangelio: "Si el Hijo os liberare, seréis verdaderamente libres" (*Jn*., 8, 36). Esta libertad libera de la servidumbre del pecado y nos hace siervos de la justicia, como, por el contrario, la servidumbre del pecado nos hace libres de la justicia. Por eso, el Apóstol dice: "Liberados del pecado, fuisteis hechos siervos de la justicia" (*Rom*., 6, 18); y asimismo: "Cuando erais siervos del pecado, estabais libres de la justicia" (*Rom*., 6, 20). El hombre perdió esta libertad al pecar; y, por eso, dice San Agustín que "El hombre, usando mal el libre albedrío, se perdió a sí mismo y a aquél" (*Enchir*., 30), porque por el pecado se perdió la libertad, no respecto a la necesidad, sino al pecado: "Pues quien comete pecado, es siervo del pecado" (*Jn*., 8, 34).

Quién tiene esta libertad, a saber, del pecado, y por qué.- Esta libertad respecto al pecado sólo la poseen ahora aquellos que el Hijo libera y repara por la gracia, no de manera que estén completamente sin pecado en esta carne mortal, sino de modo que el pecado no domine ni reine en ellos. Y ésta es la verdadera y buena libertad, que engendra la buena servidumbre, a saber, la de la justicia. Por eso dice San Agustín en el *Enchiridion*: "Alguien no será libre para hacer la justicia a menos que, liberado del pecado, comience a ser siervo de la justicia; y ésta es la verdadera libertad causada por la alegría del actuar recto, y es, al mismo tiempo, servidumbre piadosa a causa de la obediencia del precepto" (*Enchir.,* 30).

Hay otra libertad no verdadera, añadida a la servidumbre mala, que es para hacer el mal, donde la razón disiente de la voluntad, juzgando que no ha de hacerse lo que apetece la voluntad. Pero la razón concuerda con la voluntad para hacer el bien, y allí hay, por tanto, verdadera y piadosa libertad. En cambio, San Agustín dice en *Enchiridion*, respecto a la libertad para el mal y de la mala servidumbre: "¿Cuándo tiene libertad el esclavo y el vicioso, sino cuando se deleita al pecar? Pues con libertad sirve el que hace con gusto la voluntad de su amo y, por eso, se llama libre para pecar el que es siervo del pecado" (*Enchir.,* 30).

Se pregunta si la libertad en orden al mal es la misma del libre albedrío o si es otra .- Aquí puede preguntarse si esta libertad por la que uno es libre en orden al mal es la

libertad de albedrío, pues, si es la libertad de albedrío, es ciertamente un bien, porque la voluntad de albedrío es un bien natural.

Respuesta según algunos.- A algunos les parece que es la misma libertad de albedrío, que es siempre buena, pero que se hizo más libre y más pronta para el mal por la servidumbre del pecado; y se dice que no es libertad verdadera porque es para el mal.

Respuesta según otros.- A otros les parece, sin embargo, que esta libertad para el mal que antes ha evocado San Agustín, no es la misma libertad de albedrío, sino cierta inclinación a pecar y cierta desviación que viene del pecado y que es mala.

Otra cuestión acerca de la libertad para el bien: si ella es la libertad de albedrío o no .- De manera semejante, suele preguntarse si también aquella libertad verdadera, que es para obrar la justicia, es la misma libertad de albedrío.

La respuesta de algunos.- Algunos dicen que es la misma, pero reparada por la gracia, y que con su ayuda es libre para el bien; pero sin la gracia no es libre para el bien. Por eso San Agustín dice en el *Enchiridion*: "Esta libertad para hacer el bien nunca la tendrá el hombre vicioso y vendido, a menos que lo redima aquél que dice: «Si el Hijo os liberara, seríais verdaderamente libres» (*Jn.,* 8, 36). Antes de que esto empiece a realizarse en el hombre, ¿cómo puede gloriarse del libre albedrío alguien que todavía no es libre para actuar bien?" (*Enchir.,* 30). Aquí muestra claramente que el libre albedrío es liberado por la gracia, de modo que uno obre bien por él. Y por eso dicen algunos que aquella libertad verdadera que es para hacer el bien, de la cual ha hablado antes San Agustín, es la misma libertad de albedrío, liberada y ayudada por la gracia de Dios.

La respuesta de otros.- Otros piensan, en cambio, que no es la misma libertad de albedrío, sino alguna otra que, por la gracia y el libre albedrío, empieza a existir en el alma del hombre cuando es reparado por obra de Dios.

Determinación cierta de ambas cuestiones por la que se dice que la libertad, tanto para el bien como para el mal, es la libertad de albedrío .- Pero nos agrada más que sea la misma la libertad de albedrío por la que alguien es libre para el mal, y aquélla por la que alguien es libre para hacer el bien. Por causas diversas se reciben nombres diversos. En efecto, se le llama libertad para hacer el mal antes de ser reparada por la gracia; pero, una vez reparada por la gracia, dicha libertad se llama libertad para hacer el bien, porque, antes de la gracia, la voluntad es libre para el mal, pero por la gracia se hace libre para el bien. Por lo tanto, la voluntad del hombre siempre es de algún modo libre, pero no siempre es buena, pues no es buena más que liberada del pecado. Y está, no obstante, libre de la necesidad. Por eso dice San Agustín en el libro *De gratia et libero arbitrio*: "Siempre hay en nosotros voluntad libre, pero no siempre es buena, pues es libre de la justicia cuando sirve al pecado, y entonces es mala; o es libre del pecado cuando sirve a la justicia, y entonces es buena" (*De grat.,* 15, 31).

Sobre la libertad de la miseria .- También hay libertad de la miseria, de la cual dice el Apóstol: "Y la misma criatura será liberada de la servidumbre de la corrupción para la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (*Rom.*, 8, 21). El hombre tuvo esta libertad antes del pecado, porque carecía de toda miseria y no era tocado por molestia alguna, y la tendrá más plenamente en la bienaventuranza futura, donde no podrá ser miserable; pero, en esta vida, que está entre el primer pecado y la última confirmación, nadie está libre de la miseria, porque no carece de la pena del pecado.

Retoma el tema de la corrupción del libre albedrío para añadir otras cosas .- De lo antes dicho aparece ya en qué se ha disminuido y corrompido el libre albedrío por el pecado. Porque antes del pecado no había ninguna dificultad para el hombre, ningún impedimento para el bien por la ley de los miembros, y ningún impulso o instigación al mal; pero ahora es impedido por la ley de la carne para el bien y es instigado al mal de modo que no pueda querer y realizar el bien más que si es liberado y ayudado por la gracia. Porque, como dice el Apóstol: "el pecado habita en la carne" (*Rom.*, 7, 17).

No es igual el libre arbitrio en los buenos y en los malos, ni para lo bueno y para lo malo.- Luego, el libre albedrío es libre siempre y en cada uno, pero no es igualmente libre en los buenos y en los malos, ni para lo bueno y para lo malo. En efecto, es más libre en los buenos, donde ha sido liberado, que en los malos, donde no ha sido liberado; y es más libre para el mal, el cual puede de suyo, que para el bien, el cual no puede realizar a menos que sea liberado y ayudado por la gracia.

La libertad que se realiza por la gracia y la que se realiza por la naturaleza .- Entonces, la libertad del pecado y de la miseria es por la gracia; en cambio, la libertad de la necesidad es por naturaleza. Ambas libertades, a saber, la de la naturaleza y la de la gracia, las anota el Apóstol cuando dice de la persona del hombre no redimido: "Tengo el querer el bien, pero no el realizarlo" (*Rom.*, 7, 18), como si dijera: tengo la libertad de la naturaleza, pero no tengo la libertad de la gracia; no está, por tanto, en mí, la realización del bien.

Qué no puede la voluntad del hombre de suyo, y qué por la gracia.- En efecto, la voluntad que el hombre tiene naturalmente no es capaz de elevarse a querer eficazmente el bien y a cumplirlo de obra, a menos que sea liberado y ayudado por la gracia: que sea liberado para querer y que sea ayudado para cumplir; porque, como dice el Apóstol: "no es el querer del que quiere ni del que corre", es decir, el que obra, "sino de Dios que se apiada" (*Rom.*, 9, 16), "el cual obra en nosotros el querer y el obrar el bien" (*Flp.*, 2, 13). Esta gracia no designa la voluntad del hombre o su operación, sino que la misma gracia previene la voluntad preparándola para que quiera el bien; y una vez preparada, la ayuda para que lo cumpla.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha tratado sobre el libre albedrío, mostrando qué es y, a continuación, sobre las otras potencias del alma para mostrar en cuáles se había de poner el libre albedrío, trata aquí sobre ciertas condiciones del libre albedrío, y lo divide en dos partes. En la primera parte muestra qué cosas pertenecen al libre albedrío como objetos; en la segunda parte, quiénes lo tienen como sujetos, donde dice: "Ciertamente, según la descripción antes dicha, parece que sólo hay libre albedrío en aquellos que pueden cambiar de voluntad y desviarse a algo contrario". Sobre la primera parte hace dos cosas: en primer lugar, muestra que el libre albedrío está abierto a ambos opuestos; en segundo lugar, que es sólo de los futuros contingentes, donde dice: "Se ha de saber, sin embargo". Y la segunda parte se divide en dos, según la descripción anterior; en primer lugar, muestra quiénes poseen libre albedrío, porque lo poseen Dios, los ángeles y los hombres; en segundo lugar, muestra cómo se encuentra diversamente en los hombres según los diversos estados, donde dice: "Por lo antes dicho se hace claro que la primera libertad de albedrío fue mayor que la segunda". Sobre lo primero, hace dos cosas: la primera, presenta la objeción de que el libre albedrío no está en Dios ni en los bienaventurados; la segunda, determina la verdad de esto, donde dice: "Pero San Agustín enseña que Dios tiene libre albedrío". Y hace sobre esto dos cosas: primero, determina lo que pertenece a Dios; segundo, lo que pertenece a los ángeles, donde dice: "Los ángeles, y los santos, en cambio… no carecen de libre albedrío". Sobre lo primero, hace dos cosas: muestra, en primer lugar, que el libre albedrío está en Dios; en segundo lugar, que no está del mismo modo en Dios que en los demás, donde dice: "Sin embargo el libre albedrío se toma en el Creador de otra manera que en las criaturas".

"Por lo antes dicho se hace claro que la primera libertad de albedrío fue mayor que la segunda". Esta parte se divide en dos: en la primera muestra de qué modo, según los diversos estados, el libre albedrío aumenta o disminuye en todos; y porque esto tiene lugar en razón de las diversas libertades, distingue, en la segunda parte, la libertad de albedrío, donde dice: "Hay, pues, tres tipos de libertad". Sobre la primera, hace tres cosas. Primero, muestra, a partir de lo anterior, que la libertad de albedrío a veces es mayor y otras veces es menor; segundo, distingue los estados del hombre según los cuales varía la libertad, donde dice: "Pueden advertirse en el hombre cuatro estados del libre albedrío". Tercero, presenta cierto corolario de lo dicho, donde dice: "Por eso es claro que, además de las otras penalidades causadas por aquel pecado, el hombre incurre en la pena, en la corrupción y en la depresión del libre albedrío".

"Hay, pues, tres tipos de libertad". Se divide esta parte en dos. En la primera parte, muestra cuáles son las diversas libertades de albedrío; en la segunda parte, muestra cuál es la causa de cada una, donde dice: "Entonces la libertad del pecado y de la miseria es por la gracia". La primera se divide en dos: en primer lugar establece la distinción de la

libertad; en segundo lugar, deduce cierta conclusión de lo anterior, donde dice: "De lo antes dicho aparece ya en qué se ha disminuido o corrompido el libre albedrío por el pecado". Sobre lo primero, hace tres cosas: la primera, distingue tres tipos de libertad y continúa hablando sobre el primer tipo, que es la libertad de la coacción. La segunda, prosigue con el segundo tipo, que es la libertad del pecado, donde dice: "Hay también otra libertad, a saber, libre del pecado". Sigue con el tercer tipo, que es la libertad de la miseria, donde dice: "También hay libertad de la miseria". Sobre la segunda, hace tres cosas: muestra primero cuál es la libertad del pecado; segundo, a quiénes pertenece, donde dice: "Esa libertad respecto al pecado sólo la poseen ahora aquellos que el Hijo libera y repara por la gracia"; tercero, presenta cierta duda, donde dice: "Aquí puede preguntarse si esta libertad por la que uno es libre en orden al mal es la libertad de albedrío". Y hace dos cosas sobre esto: en primer lugar, se ocupa de la duda y pone las opiniones a favor de ambas partes; en segundo lugar, decide según su opinión, donde dice: "Pero nos agrada más que sea la misma la libertad de albedrío por la que alguien es libre para el mal, y aquélla por la que alguien es libre para hacer el bien". Además, acerca de lo primero hace dos cosas: propone, la primera, la cuestión sobre la libertad para el mal; la segunda, sobre la libertad para el bien, donde dice: "De manera semejante, suele preguntarse también si aquella libertad verdadera, que es para obrar la justicia, es la misma libertad de albedrío".

Cuestión única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. En quiénes se encuentra el libre albedrío; 2. Si el libre albedrío está siempre libre de la coacción, de manera que no pueda ser obligado; 3. Si el libre albedrío se extiende a todas las obras humanas; 4. Si el libre albedrío aumenta o disminuye; 5. Sobre la definición de la libertad que se propone en el texto.

Artículo 1: Si hay libre albedrío en Dios

OBJECIONES

1. Parece que no hay libre albedrío en Dios, porque, como dice el Filósofo en el libro *De somno et vigilia* (I), de quien es la potencia, es el acto, y al contrario. Ahora bien, el acto del libre albedrío, que es elegir, no conviene a Dios, ya que la elección sigue al consejo, como se dice en *Ethica* (III, 3). Pero el consejo es cierta indagación con cierto discurso de la razón, lo cual no compete a Dios. Luego parece que no hay libre albedrío en Dios.

2. No hay libre albedrío en lo que se determina por naturaleza a una sola cosa, pues no decimos que la piedra tiende hacia abajo por el libre albedrío. Ahora bien, Dios por su naturaleza quiere siempre determinadamente el bien. Luego parece que carece de libre albedrío.

3. Parece que tampoco se da en algunas criaturas, pues pertenece a la libertad del libre albedrío el que alguien sea dueño de su acto. Ahora bien, el acto de cualquier agente es causado por algún agente anterior y, así, el mismo agente no es dueño de su acto. Por lo tanto, ya que el acto de cualquier criatura se reduce a una causa anterior, que es el mismo Dios, el cual obra en nosotros todas nuestras obras -como se dice en *Isaías* (26, 12)-, parece que el libre albedrío no se encuentra en criatura alguna.

4. Parece que, por lo menos, no se da en los bienaventurados, porque la elección es de los medios referidos al fin. Ahora bien, al llegar el fin cesa los medios referidos al fin. Luego, como los bienaventurados han alcanzado el fin último, parece que no les corresponde la elección y, por consiguiente, tampoco el libre albedrío.

5. Parece que tampoco se da en los viadores, porque la elección de los medios referidos al fin se obtiene en razón del fin. Ahora bien, como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 1), el fin le parece a cada uno tal como él es; pero la manera de ser de cada uno está determinada por la naturaleza. Luego parece que la elección de lo que es para el fin está determinada para cada uno por su naturaleza. Luego parece que los hombres no tienen libre albedrío para elegir lo que les corresponde.

6. En contra, parece que también hay libre albedrío en los animales, pues en todo aquello en lo que se da lo voluntario hay libre albedrío. Ahora bien, el Filósofo dice en *Ethica* (III, 5), que tanto niños como animales comparten lo voluntario. Luego parece que los otros animales tienen libre albedrío.

7. Además, el libre albedrío consiste en la elección de lo conveniente y en el rechazo de lo nocivo. Ahora bien, los otros animales rechazan lo nocivo y persiguen lo conveniente. Luego parece que tienen libre albedrío, principalmente porque hacen eso de manera espontánea.

SOLUCIÓN

Nada actúa sino en cuanto que está en acto; y por eso es necesario que todo agente esté determinado en alguna dirección, pues lo que se encuentra del mismo modo respecto a dos cosas está de algún modo en potencia respecto a ambas. Por eso, como dice el Comentador en *Physica* (II, del comentario 75 hasta el 87), ocurre que de lo que está abierto a ambas, nada se sigue, a menos que se determine. Ahora bien, es necesario que la determinación del agente a alguna acción proceda de algún conocimiento que establece de antemano el fin a esa acción. Sin embargo, el conocimiento que determina la acción y establece de antemano el fin en algunas cosas está unido a ellas, como en el hombre, que establece para sí mismo el fin de su acción; en cambio, está separado en otras cosas, como en aquellas cosas que actúan por naturaleza, pues las acciones de las cosas naturales no son en vano, como se prueba en *Physica* (II, *ibid.*, y VIII, texto 15), sino que se dirigen a ciertos fines ordenados por el intelecto que instituye la naturaleza, de modo que así toda la obra de la naturaleza sea de algún modo obra de la inteligencia, como dice el Filósofo (*ibid.*).

Luego es claro así que la diferencia en los agentes está en que algunos determinan el fin para sí mismos y el acto para aquel fin, pero otros no; y ningún agente puede establecer el fin para sí mismo a menos que conozca la razón de fin y el orden de aquello que es para el fin mismo, lo cual se da sólo en los que tienen intelecto. De ahí que el juicio sobre la acción propia se da sólo en los que tienen intelecto, como si estuviera en su potestad elegir ésta o aquella acción, por lo que se dice también que tienen el dominio de sus actos; y por eso se encuentra el libre albedrío sólo en los que tienen intelecto, pero no en aquellos cuyas acciones no se determinan por los agentes mismos, sino por algunas otras causas anteriores.

RESPUESTAS

1. Lo que se dice de Dios y de las criaturas -como se ha dicho en el libro I-, se encuentra siempre de manera más eminente en Él, y por eso se salva la elección en Dios, de modo que se quite lo que hay de imperfección, reteniendo lo que corresponda a la perfección. En efecto, que la elección se haga después de la deliberación del consejo proviene de una imperfección y es accidental al libre albedrío, que en ese caso se da en una naturaleza ignorante; de ahí que, en cuanto a esto, no vale para Dios, pero vale en cuanto a que la determinación de su acto no le viene de otro, sino de sí mismo. Por esto, Él mismo es señor de su acción del modo más verdadero. Por eso se dice también en el texto que el libre albedrío se encuentra en Dios de diverso modo que en los demás.

2. No pertenece a la razón de libre albedrío el estar indeterminadamente abierto al bien o al mal, porque el libre albedrío de suyo está ordenado al bien, ya que el bien es el objeto de la voluntad, y no tiende al mal más que por algún defecto, porque es aprehendido como bien, pues la voluntad o la elección no es sino del bien, o del bien aparente. Y por eso, donde el libre albedrío es más perfecto, no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecto. En cambio, sí pertenece a la libertad de libre albedrío el poder realizar o no realizar alguna acción, y esto conviene a Dios, pues puede no hacer

los bienes que hace; y, con todo, no puede hacer el mal.

3. Dios obra en todos, pero en cada uno según su condición, por lo que obra en las cosas naturales como suministrador de la virtud para obrar y como lo que determina a la naturaleza para tal acción; pero, en el libre albedrío, obra de modo que le suministra a él mismo la virtud para obrar, y, obrando Él, actúe el libre albedrío. Sin embargo, la determinación de la acción y del fin queda constituida en la potestad del libre albedrío, por lo que mantiene el dominio de su acto, aunque no de igual modo que el primer agente.

4. Aquello que es para el fin es de dos tipos: uno está distante del fin y otro está unido al fin, como es claro en la generación natural, pues el calor imperfecto -que es la disposición a la forma del fuego- no se une al mismo fin mientras está en la alteración precedente; pero el calor último que está en el término de la alteración se une a la forma sustancial y no queda excluido de ella. Así, digo que hay ciertas cosas que están ordenadas al fin último de la bienaventuranza que se unen al fin mismo, como ver, amar y cosas semejantes, y, en relación con éstas, habrá sempiterna y libre elección; pero no de las cosas imperfectas que distan del fin, como la fe, la esperanza y cosas semejantes.

5. Hay dos tipos de cualidad: una por el hábito y otra por la complexión natural; y, según la que es por el hábito, a cada uno le parece el fin tal cual es él mismo. Por ejemplo, al que tiene el hábito de la lujuria le parece que lo mejor es el placer venéreo, que es según la semejanza de su hábito. Luego la manera de ser en estas cosas, por ejemplo, tener un hábito virtuoso o vicioso, está en nuestra potestad y, consiguientemente, su efectuarse. Pero, aunque la complexión natural no esté en nuestra potestad, sin embargo, su realización aún está en nuestra potestad, por lo cual tal complexión o su cualidad es sólo disposición al fin. Pero el ser tales o no serlo está en nuestra potestad, porque las obras causan el hábito, como en los hábitos adquiridos o, al menos, son disposiciones al hábito, como en los infusos. Pero la cualidad que es por la complexión natural no hace que el fin parezca semejante, sino que es como una disposición para ello, como es claro en los que están inclinados a la lujuria por su complexión natural, porque no todos siguen el placer venéreo, aunque les incline a esto de algún modo la complexión natural.

6. El Filósofo toma ampliamente lo voluntario, no en cuanto que se designa a partir de la voluntad sino en cuanto que se distingue de lo violento. Por eso, como lo violento es aquello cuyo principio está fuera, lo voluntario será aquello cuyo principio está dentro; y por eso los animales que se mueven por sí mismos se dice que tienen movimientos voluntarios, pero no tienen la elección ni la voluntad, como allí mismo muestra el Filósofo. En consecuencia, tampoco tienen libre albedrío.

7. Los animales no aprehenden la razón de lo conveniente por ponderación, sino por cierto instinto natural, y por eso los animales tienen la estimación sin tener el

conocimiento, como también tienen la memoria sin tener la reminiscencia, aunque todas esas cosas pertenezcan a la potencia sensitiva. Por lo tanto, ejercen sus actos por la determinación de la naturaleza, pero no por la propia determinación del agente; en consecuencia, todas las cosas de la misma especie hacen operaciones semejantes, como toda araña hace una tela semejante, lo que no ocurriría si dispusieran sus obras por sí mismas, como actuando por arte; y por eso no hay en ellos libre albedrío.

Artículo 2: Si el libre albedrío puede ser obligado
(I-II q13 a6)

OBJECIONES

1. Parece que el libre albedrío puede ser obligado, pues lo que es modificado por algún agente es obligado por él. Ahora bien, como dice la *Glosa* a *Romanos* (9), Dios puede cambiar la voluntad de los hombres hacia lo que él quiera. Luego parece que la voluntad puede ser obligada por Dios y también el libre albedrío.

2. Todo agente que no puede obrar de un modo distinto de como otro le determina, es obligado por él. Ahora bien, el libre albedrío no puede obrar de un modo distinto de como Dios lo conocía de antemano y lo predestinó. Luego parece que el libre albedrío es obligado por Dios.

3. El poder superior puede obligar al inferior. Ahora bien, en el orden del universo hay ciertos poderes superiores al libre albedrío. Luego pueden obligarlo.

4. El intelecto es una potencia más alta que la voluntad. Ahora bien, el intelecto es obligado en las demostraciones, como se ve en *Metaphysica* (V, texto 6). Luego parece que también la voluntad y el libre albedrío pueden ser obligados.

5. Los movimientos inferiores se regulan según los movimientos superiores, porque todo lo que no se comporta uniformemente, se regula por algo que se comporta uniformemente. Ahora bien, los movimientos del libre albedrío se comportan de manera muy distinta en grado máximo. Luego parece que necesitan ser regulados por acciones que se comporten uniformemente. Pero en la naturaleza son de tal condición sólo los movimientos del cielo. En consecuencia, las obras del libre albedrío se regulan por los movimientos de los astros y pueden ser obligadas por su potencia, lo cual es claro porque, por el curso de los astros, los astrólogos anuncian de antemano algo de las operaciones sujetas al libre albedrío.

6. Todo lo que es vencido por algo es obligado por eso. Ahora bien, los incontinentes que son conducidos por las pasiones son vencidos, como es claro por *Ethica* (VII, 8). Luego parece que el libre albedrío puede ser obligado.

7. Es más difícil privar completamente a alguien de su acto que cambiar su acto. Ahora bien, el uso del libre albedrío puede ser impedido por la violencia, como es claro en los frenéticos. Luego parece que por la violencia también puede obligarse a hacer algo.

EN CONTRA, como dice San Agustín contra Tulio (*De civ. Dei,* IV, 9), lo que es necesario no es voluntario. Ahora bien, el libre albedrío tiene en su razón lo voluntario, ya que es una facultad de la razón y de la voluntad. Luego parece que no puede ser obligado por la necesidad.

Además, todo lo que es obligado no tiene dominio de su acto. Ahora bien, se dice que hay libre albedrío en nosotros porque somos dueños de nuestros actos. Luego parece que ser obligado es contra la razón del libre albedrío.

SOLUCIÓN

La coacción [*coactio*] es de dos tipos: una suficiente, que se llama compulsión [*compulsio*], y otra, en cambio, insuficiente, que se llama impulso [*impulsio*]. Pues se ha de saber que, en las partes del alma, hay ciertas cosas que pueden ser obligadas, pero de dos maneras, pues unas son obligadas en el sujeto, como aquellas fuerzas que están unidas a los órganos, ya que, como sin los órganos no pueden tener operaciones, cuando son obligados los órganos, las mismas potencias son impedidas u obligadas, y sus actos son forzados violentamente. Pero hay otras que no son obligadas en el sujeto, porque no están unidas a órganos, sino que son obligadas por el objeto, como el intelecto, pues él mismo no es acto de parte alguna del cuerpo, como dice el Filósofo en *De anima* (III, textos 4 y 6), y, sin embargo, es obligado por la fuerza de la demostración. La voluntad, en cambio, no puede ser obligada por el sujeto, al no estar unida a un órgano, ni por el objeto, pues por más que algo se muestre como bueno, permanece en su potestad elegirlo o no.

La razón de esto es que el objeto del intelecto es la verdad, pero el objeto de la voluntad es el bien. Ahora bien, aparece algo verdadero en lo que no puede mezclársele ninguna apariencia de falsedad, como es claro en los axiomas [*dignitatibus*]; en consecuencia, el intelecto no puede evitar asentir a ellos. De manera semejante, se encuentra también algo falso en que no aparece verdad alguna, como se ve en lo opuesto a los axiomas. En consecuencia, el intelecto en modo alguno puede asentir a eso. También, de manera semejante, si se propone a la voluntad algún bien que tenga la razón completa de bien, como el fin último, por el que todo es apetecido, la voluntad no puede no quererlo; en consecuencia, nadie puede no querer ser feliz o querer ser miserable. En cambio, entre las cosas que se ordenan al fin último, nada hay tan malo que no tenga algo bueno mezclado, ni algo tan bueno que satisfaga en todo, por lo que, por más bueno o malo que se muestre, siempre es posible adherirse a ello o dirigirse a lo contrario en razón de algo distinto que hay en aquello desde lo cual se lo considera, ya sea un mal absoluto, como en el bien aparente; ya sea un bien absoluto, como en el mal aparente. Por eso ocurre que, en todo lo que cae bajo la elección, la voluntad permanece libre, teniendo sólo determinación a apetecer naturalmente la felicidad y no determinadamente esto o aquello. Sin embargo, aunque no pueda ser coaccionado, puede, no obstante, ser inclinado a hacer algo por algunas disposiciones y hábitos por los que se hace más inclinado a elegir una opción.

RESPUESTAS

1. Dios obra en la voluntad y en el libre albedrío según la exigencia de estos. En consecuencia, aunque mude la voluntad del hombre a otra cosa, lo hace con su omnipotencia de modo que quiera voluntariamente aquello a lo que se muda; y se quita

así la razón de coacción. De lo contrario, si se dijera que no quiere aquello a lo que se cambia y que es obligado a ello, habría contradicción, porque la necesidad de coacción es contraria a la voluntad, como dice el Filósofo en el *Metaphysica* (V, texto 6).

2. La presciencia divina no impone necesidad al libre albedrío, aunque es imposible que no ocurra lo que es conocido de antemano; y se mostró en el libro I cómo puede ser esto.

3. No hay poder alguno superior al libre albedrío en relación con su acto, excepto Dios, aunque quizá algún poder creado sea más potente en sentido absoluto. En consecuencia, ningún poder creado puede obligar ni cambiar el libre albedrío. No obstante, Dios puede ciertamente cambiarlo, pero no obligarlo, del modo como se dice que no puede hacer que haya al mismo tiempo dos realidades contradictorias.

4. Aunque la perfección del intelecto sea una potencia superior que la voluntad por razón del orden, porque es anterior a la voluntad y se presupone por ésta, con todo, la voluntad también es en cierto modo superior en cuanto tiene imperio sobre todas las fuerzas del alma, porque su objeto es el fin. En consecuencia, se encuentra muy convenientemente en ella la misma cumbre de la libertad, pues se llama libre al que es causa de sí, como se dice en *Metaphysica* (I, 2).

5. El movimiento celeste se comporta respecto al libre albedrío como lo que inclina a hacer algo, en cuanto que, por la influencia de un cuerpo celeste se deja alguna disposición en el cuerpo, según la cual el alma se hace propensa a esta acción o a aquélla, al igual que, por la complexión natural, hay algunos más inclinados a un vicio que otros. Y de este modo los astrólogos pueden anunciar de antemano algo de lo que depende del libre albedrío, conjeturalmente y no por la certeza de la ciencia, porque los cuerpos celestes no tienen suficiente fuerza coactiva sobre el libre albedrío. Por eso dice también Ptolomeo (*Cent.*, 5) que el hombre sabio domina los astros, porque puede evitar por su sabiduría aquello a lo que lo disponen los astros. Sin embargo, Avicena pretende, como se ha dicho antes, que los movimientos de la voluntad se reduzcan a las almas de los cuerpos celestes como aquello que regula, porque afirma que las almas inferiores proceden de las almas superiores. En consecuencia, no es de admirar que el alma superior tenga influencia sobre el alma inferior. Pero no puede sostenerse esto según la fe católica, la cual afirma que las almas son creadas inmediatamente por Dios, por lo que sólo Él puede obrar en la voluntad y actuar en ella; y, por esto, la diversidad de la voluntad humana se reduce a la uniformidad de la voluntad divina como a su primera regla.

6. Se dice que el incontinente es vencido por las pasiones, no como si le obligaran, sino como si le inclinaran con vehemencia a hacer algo.

7. El uso del libre albedrío no es impedido de suyo, sino accidentalmente, a saber, en

cuanto el uso de la razón se requiere para el uso del libre albedrío, y para el uso de la razón se requiere el uso de la facultad imaginativa, que es impedida por la lesión del órgano.

Artículo 3: Si el libre albedrío se extiende a todas las obras humanas

OBJECIONES

1. Parece que el libre albedrío no se extiende a todas las obras humanas, pues el libre albedrío no puede ser obligado, como se ha dicho. Ahora bien, ciertas obras humanas pueden ser obligadas, pues por violencia se impide al hombre moverse. Luego no todas las obras humanas pertenecen al libre albedrío.

2. Se dice en *Ethica* (I, 12) que ciertas obras humanas son fines. Ahora bien, la elección no es del fin, como se dice en *Ethica,* III. Por lo tanto, como elegir es el acto del libre albedrío, parece que el libre albedrío no está en todos los actos humanos.

3. Todos los actos del libre albedrío están en nuestra potestad. Pero hay algunos actos en nosotros que no están en nuestra potestad, como los actos de las potencias generativa, nutritiva y aumentativa. Luego no todos nuestros actos pertenecen al libre albedrío.

4. Una potencia determinada se ordena a determinados actos. Luego, si el libre albedrío se diera en todos los actos humanos, no sería una potencia determinada, sino universal, lo cual se ha dicho antes que es falso.

5. Lo que está fuera de la voluntad está también fuera del libre albedrío, ya que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón, como se ha dicho antes. Ahora bien, dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) que el mal está fuera de la voluntad. Luego el libre albedrío de los hombres no se extiende a las obras malas.

EN CONTRA está lo que dice el Damasceno (*De fide,* II): que el hombre con el libre albedrío inquiere, elige y se esfuerza para obrar, y así de lo demás. Luego parece que todos los actos humanos le pertenecen.

Además, como se ha dicho antes, el libre albedrío es la voluntad. Ahora bien, todos los actos humanos son voluntarios. Luego son también del libre albedrío.

SOLUCIÓN

Un acto o hábito puede pertenecer a una potencia de dos modos: o porque lo hace surgir o porque lo impera. Pero se dice que surge propiamente de la potencia aquel acto que inmediatamente procede de ella, como el entender procede del intelecto; y de este modo no todos los actos humanos pertenecen al libre albedrío, sino que su acto propio es elegir, como se ha dicho antes. Pero también otras potencias se mueven a sus actos por el imperio de la voluntad y del libre albedrío; por eso se dice que la facultad apetitiva mueve, porque impera el movimiento, y la facultad motora está unida a los músculos y nervios, porque ejecuta. Y de ese modo todos los actos humanos pertenecen al libre albedrío, porque son imperados por él, aunque no surgen de él.

RESPUESTAS

1. El libre albedrío no puede ser obligado en su acto propio, que es elegir; pero puede ser obligado en algunos actos imperados por él a causa de la coacción sobre las potencias que los ejecutan.

2. Lo que es el fin respecto a ciertas cosas, puede ser también ordenado a un fin ulterior, a menos que sea el fin último. Pero ninguna operación humana es el fin último, a no ser accidentalmente, a saber, en cuanto une con el fin último. Por lo tanto, puede haber elección de todas las operaciones humanas, pero no ciertamente en cuanto son fines, sino en cuanto que son para el fin, pues aunque vencer sea el fin de la fuerza militar, se ordena con todo a un fin ulterior, por lo que puede caer bajo la elección.

3. El hombre se llama hombre porque tiene razón; en consecuencia, sólo se llaman actos humanos aquellos que proceden de las potencias racionales por esencia o por participación, como el acto del apetito concupiscible y del irascible. Pero las virtudes de la parte nutritiva en modo alguno participan de la razón, como se dice en *Ethica* (I, último). Luego sus actos no se llaman actos humanos.

4. Aquel argumento se seguiría si todas las obras humanas procedieran del libre albedrío como surgidas de él mismo, lo cual no es verdadero, como se ha dicho. Luego no se sigue que sea una potencia universal.

5. El mal, en cuanto que es mal, cae fuera de la voluntad; pero la operación humana puede caer bajo la voluntad en cuanto aparece como buena y, así, puede ser elegida y caer bajo el libre albedrío.

Artículo 4: Si la libertad de albedrío aumentay disminuye

OBJECIONES

1. Parece que la libertad de albedrío no aumenta ni disminuye, pues lo que pertenece a la razón de la potencia no varía por los actos o los hábitos, ya que no varía lo anterior por lo posterior, sino que esto está sometido a aquello. Ahora bien, la libertad pertenece a la razón de la potencia que se llama libre albedrío. Luego no puede aumentar o disminuir por los actos o por los hábitos de la virtud o del vicio.

2. Todo lo que sigue a alguna naturaleza determinada se encuentra de igual modo en todos los que poseen esa naturaleza. Ahora bien, el libre albedrío sigue a la naturaleza intelectual, como se ha dicho. Luego no aumenta ni disminuye en los que la poseen.

3. El albedrío se llama libre porque no puede ser obligado. Ahora bien, las negaciones no admiten el más ni el menos en cosas diversas y tampoco en lo mismo según diversos estados. Luego, etc.

4. Lo que es más fuerte no es vencido ni es llevado a la servidumbre por lo que es más débil. Ahora bien, el libre albedrío es más fuerte que lo que son las pasiones del pecado, porque puede resistirlas y subyugarlas. Luego parece que el libre albedrío no disminuye por la servidumbre del pecado.

5. Uno no es más libre que otro para lo que cada uno puede por sí mismo. Ahora bien, cualquiera puede hacer el mal por sí mismo, tanto en gracia como sin gracia. Luego parece que el libre albedrío de uno no es más libre para el mal que el de otro; y parece así que el libre albedrío no aumenta ni disminuye.

EN CONTRA está lo que se dice en *Romanos*: "No hago el bien que quiero" (*Rom.,* 7, 19). Ahora bien, esto se dice sobre la persona del hombre condenado, como expone una *Glosa*. Luego, como nada impedía realizar el bien en el estado de inocencia, parece que el libre albedrío aumenta y disminuye.

Además, no se redime más que lo que estuvo en servidumbre. Ahora bien, por la sangre de Cristo fuimos redimidos del pecado, como se dice en 1 *Pedro* (1, 18-19). Luego por el pecado somos sometidos a servidumbre y, así, disminuye la libertad.

SOLUCIÓN

Se le llama libre albedrío porque no puede ser coaccionado [*cogi*]. Pero la coacción [*coactio*], como se ha dicho antes, es doble: una, que es compulsión [*compellens*] y otra que es inducción o impulsión [*impellens*]. Ahora bien, es natural y esencial al libre albedrío que no sea obligado suficientemente por una coacción que sea compulsiva, y esto se da en él en cualquier estado. Luego tal libertad no aumenta ni disminuye esencialmente, sino sólo accidentalmente, pues toda propiedad que sigue a una naturaleza, cuanto aquella naturaleza se encuentra más noblemente en alguno, tanto más perfectamente se participa, modo según el cual se dice que el hombre es menos

inteligente que el ángel. Y también así la libertad de coacción se encuentra más noblemente en Dios que en el ángel, y en un ángel más que en otro, y en el ángel más que en el hombre. Pero aquella libertad que es respecto a lo que impulsa y dispone a algo determinado, aumenta y disminuye, y se adquiere y se pierde, en la medida en que aquello que dispone aumenta y disminuye, se adquiere o se pierde. Luego, en el hombre, tal libertad también aumenta y disminuye esencialmente según los diversos estados.

RESPUESTAS

1. La libertad de la necesidad es la que sigue a la naturaleza de la potencia, y, por tanto, no varía por los actos y los hábitos; pero la libertad respecto a lo que dispone sigue al hábito y al acto, y, por tanto, varía según la diversidad de los actos y de los hábitos.

2. Todo lo que sigue a alguna naturaleza determinada se encuentra de igual modo en todos los que poseen esa naturaleza. Ahora bien, la naturaleza intelectual no se encuentra de igual modo en Dios, en el ángel y en el hombre. Luego tampoco la libertad de la coacción está de igual modo en todos.

3. Aunque la negación no admita de suyo el más o el menos, sin embargo, aumenta o disminuye accidentalmente, a saber, por el aumento y la disminución de su causa, como se llaman mayores las tinieblas en la medida en que es mayor el obstáculo a la luz. En consecuencia, en la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectiva, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo.

4. El libre albedrío nunca es vencido o sometido a la servidumbre de las pasiones del pecado de manera que sea obligado a pecar, porque ya no se le imputaría el pecado; pero se dice que está sujeto al pecado en cuanto se inclina por el pecado a pecar como por algo que le dispone, no como por algo que le obliga.

5. Aunque cualquiera pueda hacer el mal por sí mismo, sin embargo, no cualquiera puede hacer el mal de la misma manera que aquél que tiene el hábito de la malicia, pues para todo el que posee un hábito le es deleitable la operación que es según aquel hábito. Por lo tanto, aquellos que tienen los hábitos corrompidos ejercen obras abominables placenteramente y sin abominación; y por eso se dice que lo hacen libremente, en cuanto que el hábito corrompido reprime la contradicción de la razón, quedando ésta oscurecida, lo cual no puede darse en aquellos que carecen de tales hábitos. Por eso dice el Filósofo en *Ethica* (V, 13) que el justo no puede hacer obras de injusticia de inmediato, como las hace el injusto.

Artículo 5: Si el libre albedrío se distingue de tres modos

OBJECIONES

1. Parece que se distinguen inconvenientemente tres modos de libre albedrío, pues la libertad del libre albedrío varía según los diversos estados. Ahora bien, en el texto se consignan cuatro estados del hombre. Luego deben distinguirse también cuatro libertades del albedrío.

2. El pecado difiere más de la justicia que de la miseria, ya que la primera se relaciona con él como su opuesto, y la segunda como su efecto. Luego, si se dice que son distintas las libertades respecto al pecado y respecto a la miseria, con mucho mayor razón debe decirse que son distintas las libertades respecto al pecado y respecto a la justicia.

3. San Anselmo dice (*De lib. Arb.,* 1) que el poder pecar ni es libertad ni es parte de la libertad. Ahora bien, la libertad respecto a la justicia consiste en poder pecar. Luego parece que se consigna inconvenientemente tal libertad.

4. Así como difieren el pecado y la justicia, así también difieren la gloria y la miseria. Luego si contrapone la libertad del pecado a la libertad de la justicia, parece que también debería contraponer la libertad de la miseria a la libertad de la gloria.

5. La necesidad es cierta miseria. Ahora bien, la parte no debe dividirse contra el todo. Luego la libertad respecto a la necesidad se divide inconvenientemente contra la libertad respecto a la miseria.

6. San Bernardo (*De grat. Et lib.,* 4) distingue tres tipos de libertad, a saber: la libertad de albedrío, la libertad de consejo y la libertad de complacencia. Luego, como el Maestro no menciona éstas, parece que distingue insuficientemente la libertad.

SOLUCIÓN

La libertad incluye en su razón la negación de la coacción [*negationem coactionis*]. Ahora bien, toda privación se distingue según aquello de lo que priva; en consecuencia, es necesario tomar la distinción de la libertad según lo que puede coaccionar o impedir. Pero, como se ha dicho antes, la coacción es de dos tipos: una perfecta, que puede llamarse coacción sin más [*simpliciter coactio*], y otra imperfecta, que se llama impulso [*impulsio*] mejor que coacción. Luego, si se considera la libertad en cuanto que es eliminada la coacción perfecta, habrá así libertad de coacción y de necesidad, la cual ciertamente sigue esencialmente y siempre el libre albedrío. Por eso se dice en el texto que se encuentra en todos, sin la cual no puede imputarse el pecado. Pero si se llama libertad por la eliminación de lo que impulsa o impide, esto se da de dos maneras: porque aquello que impulsa el libre albedrío o lo impide, o bien hace esto de modo esencial, como los hábitos y las disposiciones, que están en el alma misma, y ésta es la libertad respecto al pecado; o bien lo hace de modo accidental, como las incapacidades o las

penalidades que hay por parte del cuerpo e impiden el uso del libre albedrío, y ésta es la libertad respecto a la miseria.

RESPUESTAS

1. Las libertades no se distinguen según los diversos estados del hombre, ya que una misma libertad se participa en diversos estados. En efecto, la libertad respecto a la necesidad es común a todos los estados. En cambio, la libertad respecto al pecado es común a tres estados, a saber, al primer estado de inocencia, al tercero, que es tras la reparación de la gracia, y al cuarto, que es en la gloria, aunque según un más y un menos, como se consigna en el texto. Finalmente, la libertad respecto a la miseria es común a dos estados, a saber, al estado de inocencia y al estado de gloria.

2. Aunque el libre albedrío pueda hacer el bien y el mal, se ordena esencialmente al bien; y por eso, aquello que le impide el bien es lo que lo impide y corrompe absolutamente. Por eso la libertad respecto a aquello que impide el bien se llama libertad absolutamente, y ésta es la libertad respecto al pecado; pero lo que le impide el mal, que es su corrupción, sólo la impide relativamente, así como se habla de corrupción relativa cuando se corrompe la ignorancia en el hombre. Ahora bien, lo que le impide el pecado es la rectitud de la justicia que existe en la razón; y por eso resulta que la libertad respecto a la justicia no es libertad absolutamente, sino de modo relativo; y por eso no debe consignarse entre las principales partes de la libertad. Pero, con todo, se reduce a aquella libertad que es respecto al pecado por la semejanza en el modo, pues así como el pecado impide de suyo el bien a modo de hábito o disposición, así también la justicia impide respecto al mal.

3. Como se ha dicho, la libertad respecto a la justicia no es libertad absolutamente, sino relativamente; y por eso tampoco se cuenta entre las partes principales, sino, como se ha dicho, se reduce a otra de las libertades como algo derivado.

4. Que alguien tenga todo lo que quiere y no quiera nada malo, pertenece a la esencia de la bienaventuranza y de la gloria -como dice San Agustín-. Por lo tanto, la gloria en nada impide el uso del libre albedrío; y por eso no se consigna ninguna libertad respecto a la gloria, pues ninguna voluntad busca la miseria y huye de la gloria, ya que todos naturalmente quieren ser dichosos.

5. Aquella coacción que se excluye por la libertad respecto a la necesidad no incluye la miseria, porque nunca se llega a una miseria tan grande que pueda obligar al libre albedrío; y por eso no hay inconveniente en que la libertad respecto a la necesidad se distinga en oposición a la libertad respecto a la miseria.

6. El Maestro, como es claro por lo dicho, distingue el libre albedrío según aquello respecto al cual hay libertad; y ésta es su división esencial, como se ha dicho. En cambio, San Bernardo distingue la libertad según el término al que se dirige, y esto es aquello que

cae bajo elección. Por lo tanto, como nada cae bajo la elección sino en cuanto que posee alguna razón de bien, distingue diversas libertades según los diversos grados de bondad en los actos humanos, pues hay algo en los actos humanos que es lícito, porque ninguna ley lo prohibe; y, respecto a esto se llama libertad de albedrío, porque depende de nuestro juicio seguir esto o no. Además, hay algo que no sólo es lícito, sino que también es útil, porque todo es lícito, pero no todo conviene, como dice el Apóstol; y según esto se consigna la libertad de consejo, porque el consejo trata sobre el mejor bien, que lleva a la salvación. Hay también algo que deleita, y respecto a esto consigna la libertad de complacencia. Por eso dice que la libertad de albedrío tiene por oficio discernir lo que es lícito; la libertad de consejo, determinar qué conviene; y la libertad de complacencia experimentar lo que place.

"Los filósofos, definiéndolo, dijeron que el libre albedrío era el libre juicio de la voluntad". Se ha de saber que ésa no es una verdadera definición, sino cierta descripción; en consecuencia, se toma "definición" en sentido amplio. Pero la que se había consignado difiere de la antes dicha porque aquélla fue dada de acuerdo con aquello a lo que se dirige el libre albedrío, a saber, al bien y al mal; en cambio, ésta se da según la causa de la libertad. Luego, cuando se dice: "el libre juicio de la voluntad", la proposición "de" apunta a la causa de la libertad, porque la voluntad no es la causa completa de toda la libertad, como se ha dicho antes.

"Ciertamente, según la descripción antes dicha, parece que sólo hay libre albedrío en aquellos que pueden cambiar de voluntad y desviarse a algo contrario"; no según aquella descripción que los filósofos hacen en su exposición, a la que el Maestro añade diciendo: "libre para ambas cosas", sino según aquélla que toma antes de las palabras de San Agustín.

"No se puede no pecar, incluso mortalmente, antes de la reparación, y por lo menos venialmente, después de la reparación". Se ha de entender en lo que corresponde a lo presente, porque después se preguntará acerca de la expresión "no pecar", es decir, el no estar en pecado, así como también se toma de dos maneras el ver: por tener vista y por usar de la vista.

"Entonces, por el pecado, la libertad de albedrío quedó corrompida y se perdió en parte". La llama corrupta en relación con la libertad respecto a la necesidad, que es natural, así como también se corrompen otros bienes naturales por el pecado, aunque siempre permanezcan, y la llama perdida en relación con la libertad respecto al pecado, la cual, cuando llega el pecado, desaparece del todo, como también otros bienes de la inocencia y de la gracia.

"Aquí puede preguntarse si esta libertad por la que uno es libre en orden al mal es la libertad de albedrío". Se ha de saber que, si llama libertad a la facultad de la misma potencia, así, la libertad de albedrío, respecto al pecado y respecto a la justicia, es la misma, la cual se dispone por estas cosas como por ciertos hábitos. Pero si llama libertad a la facultad del hábito, entonces es diversa la libertad respecto al pecado y respecto a la justicia, y ambas son sobreañadidas a la libertad del libre albedrío, como los hábitos a la potencia. Luego ambas opiniones dicen la verdad bajo algún aspecto.

"Y es más libre para el mal, el cual puede de suyo, que para el bien, el cual no puede realizar a menos que sea liberado y ayudado por la gracia". Parece que esto es falso, porque, como se ha dicho, no hay libertad para el mal más que relativamente; y lo que es absoluto es más que lo que es relativo. Se ha de decir que esta comparación no se refiere

a lo más propio de la libertad, porque la libertad para el bien es más libertad que la libertad para el mal; sino que se refiere a la suficiencia del libre albedrío, el cual ciertamente puede dirigirse por sí mismo a cualquier mal, pero no a cualquier bien.

GRACIA OPERANTE Y COOPERANTE, PREVENIENTE Y CONCOMITANTE

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *División de la gracia en operante y cooperante.*

-La gracia operante previene a la voluntad buena, o sea, la libera y la prepara para que sea buena. La gracia cooperante sigue ayudando a la voluntad buena.

-La voluntad es preparada por el Señor no porque nuestra voluntad no obre el bien, sino porque no hace nada bueno si no es ayudada por Dios.

-La sola voluntad sin la gracia divina no basta. Y, de modo semejante, la gracia sola no basta.

-Sólo cabe decir que todo se le atribuye a Dios, quien prepara la voluntad del hombre ayudándola, y la ayuda una vez preparada. Ningún mérito humano precede a la gracia; mas por la gracia se merece el aumento y la perfección; en este caso la voluntad sólo acompaña, no conduce: camina con la gracia, pero no es previa.

2. *La gracia que previene a la voluntad.*

-La gracia preveniente, que libera el arbitrio y prepara la voluntad, es *fe con amor*. Y aunque digamos que somos justificados por la fe, en realidad somos gratuitamente justificados: porque la fe misma es un don gratuito de Dios.

-A la buena voluntad preceden algunos dones divinos, a saber, la fe con el amor. Pero esta misma buena voluntad precede a otros dones divinos, pues ella es ayudada por la gracia divina.

-*Objeción* : la fe se sigue de nuestra voluntad, pues nadie cree si no quiere; luego la fe no previene a la voluntad.

Respuesta : la fe dimana de la voluntad divina, porque es un don de Dios; pero porque la fe no existe sino en aquél que quiere creer, la fe previene causalmente a esta buena voluntad.

3. *Si la gracia operante y cooperante es una sola.*

-La misma virtud o potencia es gracia operante y cooperante; aunque difiera según

los diversos efectos, a saber: en cuanto que prepara o libera, y en cuanto ayuda o coopera.

Texto de Pedro Lombardo

Sobre la gracia operante y cooperante .- La gracia es operante y cooperante. Por lo tanto, la gracia operante prepara la voluntad del hombre para que quiera el bien; la gracia cooperante ayuda para que no lo quiera en vano. Por eso San Agustín, en el libro *De gratia et libero arbitrio*, dice: "Cooperando perfecciona Dios en nosotros lo que empieza operando. Porque él mismo comienza a obrar para que queramos aquello que, cuando queremos, perfecciona cooperando. Luego obra para que queramos; y cuando queremos y queremos de tal modo que lo realicemos, coopera con nosotros. Con todo, sin Él, que obra para que queramos y coopera cuando queremos, de nada somos capaces para las obras buenas de piedad" (*De grat.,* 17, 33).

Cuál es la gracia operante y cuál la cooperante.- Con estas palabras queda bastante claro cuál es la gracia operante y cuál la cooperante.

Pues la operante es la que viene antes que la buena voluntad, pues por ella es liberada y preparada la voluntad del hombre para que sea buena y quiera el bien eficazmente. Pero la gracia cooperante continúa ayudando a la voluntad que ya es buena.

San Agustín.- San Agustín, entonces, dice contra el hereje Juliano, quien afirmaba que la buena voluntad existía sólo por el libre albedrío y que el hombre podía querer el bien o hacerlo sin la gracia: "El Apóstol pronunció la sentencia sobre el don de la gracia al decir: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia» (*Rom*., 9, 16). Si consideraras esto, Juliano, no extenderías contra la gracia los méritos de la voluntad humana, pues Dios no se apiada de alguno porque quiso y corrió, sino que quiso y corrió porque Dios tuvo misericordia, pues la voluntad del hombre «es preparada por Dios» (*Prov.,* 8, 35), y «por el Señor se dirigen los pasos del hombre» (*Sal.,* 36, 23). Y, por tanto, dice congruentemente: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia»" (*Contra Iulian.,* I, 141).

San Agustín, sobre la perfección de la justicia.- "No porque se haga esto sin nuestra voluntad, sino porque nuestra voluntad nada de bueno hace si no es ayudada por Dios" (*De perf. Iust.,* 19, 40).

San Agustín, a Paulino.- Por eso el Apóstol dice en otra parte: "«Pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1 *Cor.,* 15, 10). No dice esto porque no hacía ningún bien, sino porque no haría ningún bien si aquélla no le ayudara" (*Epist. 186, ad Paulinum*, 10, 36). Con estos testimonios se da a entender claramente que la voluntad del hombre es prevenida y preparada por la gracia de Dios para que se haga buena, no para que se haga voluntad. Porque también era voluntad antes de la gracia; pero no era voluntad buena y recta.

Qué es voluntad.- San Agustín define así la voluntad misma en el libro *De duabus animabus*: "La voluntad es el movimiento del alma para rechazar o aceptar sin nada que la obligue" (*De duab. Anim.,* 10, 14).

Sobre la gracia operante y cooperante y la voluntad del hombre hasta aquí tratada.- Pero el rechazar el mal o aceptar el bien es prevenido y preparado por la gracia de Dios. Por eso el Apóstol, exponiendo la gracia preveniente y la acompañante, es decir, la operante y la cooperante, dijo cuidadosamente: "No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia" (*Rom.*, 9, 16); y no al revés: no es de Dios que tiene misericordia, sino del que quiere y corre. Pues "si, como algunos han querido, lo que se ha dicho: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia», se entendiera como si se dijera: no basta la sola voluntad del hombre, si no está también la misericordia de Dios; en contra, se dice: tampoco basta la misericordia de Dios, si no está también la voluntad del hombre. Y por esto, si se dijo correctamente aquello porque la sola voluntad del hombre no alcanza eso, ¿por qué no se dice también correctamente, a la inversa: no es de Dios que tiene misericordia, sino que es del hombre que quiere, ya que con la sola misericordia de Dios no alcanza eso? Pues el hombre no podría creer o esperar si no quisiera; ni alcanzar la palma si no corre con la voluntad. Luego, queda que lo dicho sólo se entienda correctamente de modo que todo se atribuya a Dios, el cual previene la buena voluntad del hombre, tanto preparando a la que ha de ser ayudada como ayudando a la preparada. Previene al que no quiere para que quiera; al que quiere lo acompaña para que no quiera en vano" (San Agustín, *Enchir.*, 32). Aquí se expone claramente, con estas palabras y las antes dichas, que la voluntad del hombre es preparada y prevenida por la gracia de Dios para que quiera el bien y es ayudada para que no lo quiera en vano.

Que la buena voluntad acompaña a la gracia .- Y así la buena voluntad sigue a la gracia, no la gracia a la voluntad. Por eso San Agustín dice al papa Bonifacio, escribiendo contra los pelagianos: "Como la fe implora la justicia, porque «Dios» ha dado «a cada uno la medida de la fe» (*Rom.,* 12, 3), ningún mérito humano precede a la gracia de Dios, sino que ella misma merece ser aumentada para que, aumentada, merezca ser también perfeccionada siguiéndola la voluntad, no conduciéndola; la voluntad es seguidora, no precursora" (mejor: *Epist. 186, ad Paulinum,* 3, 10). Aquí tienes expresamente que la gracia previene el mérito de la buena voluntad, y la misma buena voluntad es seguidora de la gracia, no precursora.

Sobre cuál es la gracia que precede a la voluntad, a saber, la fe con el amor .- Y si lo buscas diligentemente, se te manifiesta cuál es la misma gracia que precede a la voluntad y la prepara, a saber, la fe con el amor (cfr. *Gál.,* 5, 6). Y por eso San Agustín, tratando en el mismo lugar sobre cómo somos justificados por la fe y, sin embargo, gratuitamente -pues ambas cosas dice el Apóstol-, afirma: "El Apóstol que dice: «Justificados por la fe» (*Rom.*, 5, 1), en otra parte dice: «justificados gratuitamente por la gracia» (*Rom.*, 3, 24). Esto lo dijo para que la fe misma no sea soberbia; para que no

se diga a sí misma: si somos justificados por la fe, ¿cómo lo somos gratuitamente? Pues lo que mereció la fe, ¿por qué no es recompensado más bien que regalado? Que no diga estas cosas el hombre fiel, porque cuando dijere: tengo fe, de modo que merezco la justificación, se le responderá: «¿qué tienes que no hayas recibido?» (1 *Cor.,* 4, 7). Pues la fe por la que eres justificado se te dio gratuitamente" (*Epist. 186, ad Paulinum,* 3, 9-10). Aquí se muestra claramente que la fe es causa de la justificación.

El beneficio por el que la voluntad es liberada.- Y es la misma la gracia y el beneficio por el que queda prevenida y preparada la voluntad del hombre. Por eso San Agustín, en *Retractationum* dice: "La voluntad es aquello por lo que se peca y se vive rectamente. Pero los mortales no pueden vivir recta y piadosamente a menos que la voluntad misma sea liberada por la gracia de Dios de la servidumbre del pecado a la que está sometida, y sea ayudada para que supere los vicios. Y, a menos que la previniera, este beneficio por el que es liberada se daría ya por los méritos y no sería gracia, la cual sin duda se da gratuitamente" (*Retract.,* I, 9, 4). Luego, la buena voluntad es prevenida con aquel beneficio de la gracia por el que se libera y se prepara.

Y ese beneficio es entendido rectamente como la fe de Cristo, según San Agustín muestra claramente en el *Enchiridion*, diciendo: "El albedrío ha de ser liberado de la servidumbre del pecado después de aquella ruina; y no es liberado en modo alguno por sí mismo, sino por la sola gracia de Dios, la cual se ha puesto en la fe de Cristo, para que la misma voluntad sea preparada" (*Enchir.,* 106). Aquí dice claramente que la gracia por la que es liberado el albedrío y es preparada la voluntad ha sido puesta en la fe de Cristo, "pues la fe de Cristo -como dice en el mismo lugar- consigue lo que la ley manda" (*Enchir.,* 117).

Que la buena voluntad que es prevenida por la gracia previene ciertos dones de Dios .- Pero la misma voluntad previene ciertos dones de la gracia. Por eso dice San Agustín en el *Enchiridion*: "La buena voluntad del hombre precede a muchos dones de Dios, pero no a todos. Pero ella misma está y ella misma ayuda a los que no precede, pues ambas cosas se leen en las Sagradas Escrituras, tanto: «Su misericordia se me adelantará» (*Sal.,* 58, 11), como: «Su misericordia me seguirá» (*Sal.,* 22, 6). Ciertamente, va delante del que no quiere para que quiera; al que quiere le sigue de cerca para que no quiera en vano. ¿Por qué, entonces, se nos exhorta a rezar por nuestros enemigos (cfr. *Mt.,* 5, 44) que no quieren vivir piadosamente, sino para que Dios obre en ellos también el querer? Y asimismo, ¿por qué se nos exhorta a pedir para que recibamos (cfr. *Mt.,* 7, 7-8), sino para que se haga lo que queremos por aquél por el cual se ha hecho que queramos?" (*Enchir.,* 32). Por eso el Apóstol dice: "No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia" (*Rom*., 9, 16). A partir de esto es manifiesto que la buena voluntad del hombre prepara ciertos dones de Dios, porque la acompaña la gracia cooperante, y es preparada por algunos, porque a ella la prepara la gracia operante, a saber, la fe con el amor.

Algo parece contrario a lo dicho, a saber, que parece decirse que la fe procede de la voluntad .- No se ha de ignorar, sin embargo, que en otro pasaje San Agustín parece indicar que la fe es por la voluntad, sobre aquella palabra del Apóstol, a saber: "Con el corazón se cree para la justicia" (*Rom.,* 10, 10), al decir esto, cuando comenta a Juan: "Por lo tanto, el Apóstol no dice simplemente «se cree», sino «con el corazón se cree», porque el hombre puede realizar las demás cosas sin quererlo; pero creer, sólo queriendo. Puede entrar a la Iglesia y acercarse al altar sin quererlo, pero no creer" (*In Ioan*., 26, 2). Asimismo, sobre el *Génesis* donde Labán y Batuel dijeron: "Llamemos a la muchacha y busquemos su voluntad" (*Gén*., 24, 57), dice el Expositor: "porque la fe pertenece a la voluntad, no a la necesidad" (*Glosa* interlineal, en el mismo lugar).

Respuesta con una determinación.- A los que objetaban, decimos que estas cosas no han de ser tomadas de forma que se entienda que la fe provenga de la voluntad del hombre, ya que la misma es propiamente don de Dios, como dice el Apóstol (*Ef*., 2, 8) y a partir de ella comienzan los méritos buenos del hombre. "Pues -como dice San Agustín sobre el *Salmo* 67- por ésta se justifica el impío, es decir, de impío se hace pío, de modo que a partir de ahí la misma fe comience a obrar por el amor" (*Enn. In Psal*. 67, 32-33, 41), de donde comienzan todos los méritos buenos. Pero estas cosas se han dicho así, más bien porque la fe no se da sino en aquél que quiere creer; a cuya buena voluntad precede la fe, no en el tiempo, sino como causa y naturaleza. Por eso San Agustín dijo antes (cfr. *Enchir.,* 32), congruentemente, que la buena voluntad está en aquellos dones que ella misma no previene y ayuda; porque ella ayuda a aquellos por los que es preparada cuando consiente a ellos para la realización del bien; y está en ellos porque no es precedida por ellos en el tiempo.

Añade todavía algunas cosas que hacen más difícil la cuestión, a saber, que el pensamiento del bien precede a la fe .- Por lo demás, las palabras que San Agustín usa en el libro de la *De praedestinatione sanctorum*, agudizan más y urgen esta cuestión, cuando trata aquella sentencia del Apóstol: "No que seamos capaces de pensar algo por nosotros mismos como si naciera de nosotros" (2 *Cor.,* 3, 5). Aquí dice: "Atiendan y sopesen esas palabras los que piensan que el inicio de la fe viene de nosotros y que el suplemento de la fe viene de Dios, pues explicando aquella gracia, que no se da por algún mérito, sino que produce todos los méritos buenos, dice: «No que seamos capaces de pensar algo» -a saber, algo bueno-, «por nosotros mismos». ¿Pues quién no ve que está primero el pensar que el creer? Ciertamente, nadie cree algo a menos que hubiera pensado primero que se debía creer" (*De praed.,* 2, 5).

Qué sea creer.- "Luego, si el pensar el bien no viene de nosotros, como ahí transmite el Apóstol, tampoco el creer; aunque el mismo creer no es otra cosa que pensar con el asentimiento de la mente" (San Agustín, *De praed.,* 2, 5). Aquí parece insinuar que el pensamiento bueno precede a la fe y, así, la buena voluntad que prepara a la fe, no es preparada, lo cual parece oponerse a lo antes dicho.

Determinación de lo señalado.- Pero decimos a esto que el pensamiento bueno o la voluntad prepara a veces a la fe, pero esa buena voluntad o pensamiento no es aquélla por la que se vive rectamente; pues aquélla no existe sin fe y caridad. En efecto, como dice San Agustín a Anastasio: "no hay voluntad libre del hombre sin el Espíritu, ya que es vencida por los deseos" (*Epist. 145*, 2-3). No es libre para el bien a menos que hubiera sido liberada. Pero no es liberada, a menos que "se difunda la caridad por el Espíritu en los corazones" (*Rom.,* 5, 5).

Sentencia de San Agustín.- La voluntad no es libre "a menos que la libere la gracia «por la ley de la fe» (*Rom.,* 3, 27)" (*De spir.,* 14), es decir, no es libre sin la fe "que opera por el amor" (*Gál.,* 5, 6); y es bueno tenerlo en modo suficiente. "Pues no hay buen fruto que no surja de la raíz de la caridad. Pero, si está presente la fe que opera por el amor, se convierte en delectación del bien" (*De spir.,* 14).

Se expone acabadamente sobre aquel pensamiento del bien que precede a la fe .- Aquel pensamiento o aquella voluntad que precede a la fe y a la caridad y a otras justificaciones, no basta, sin embargo, para la salvación, ni por ella se vive rectamente; y con esta voluntad se desea aquella buena voluntad que es un bien grande, pero no ésta. Luego una cosa es aquella voluntad o aquel pensamiento, y otra cosa es esta buena voluntad.

La inteligencia precedió no sólo al pensamiento del bien sino también a la buena voluntad.- Y así como aquel pensamiento o voluntad precede a la buena voluntad, así también la inteligencia precede al pensamiento o voluntad. Por eso San Agustín, distinguiendo estas cosas sobre aquella cita del *Salmo*: "Anheló mi alma desear tus justificaciones" (*Sal*., 118, 20), señala: "«Anheló desear», dijo, no «deseó», pues vemos muchas veces por la razón qué útiles son las justificaciones de Dios; pero, impedidos por la debilidad, a veces no las deseamos. Luego vuela por delante la inteligencia, y sigue un afecto poco o nada diligente; conocemos el bien y no nos agrada hacerlo, y deseamos que nos agrade. Así, en otro tiempo, éste anhelaba desear lo que veía que era bueno, deseando tener delectación en aquellas cosas que pudo ver la razón. Por lo tanto, y como por grados, muestra cómo se llega a ellas, pues primero está el ver que son útiles y honestas; a continuación, que se anhele el deseo de ellas; finalmente, que con la ayuda de la gracia agrade la realización de aquello cuya sola razón deleitaba" (*Enn. In Psal*. 118, 20, sermón 8, 4-5).

Se expone el orden de las gracias según las palabras de San Agustín.- Atiende a este orden de las gracias, que expone aquí claramente San Agustín, a saber, cómo la inteligencia de los bienes precede al deseo de los mismos, y el deseo mismo precede a la delectación, que se realiza por la fe y la caridad; una vez que se tiene ésta verdaderamente se da la buena voluntad por la que se vive rectamente, y ella misma es seguidora de la fe, no precursora.

Antes de la gracia de la justificación preceden en el hombre muchos bienes, unos por gracia y libertad de arbitrio, otros sólo por libertad de arbitrio.- Quien considera las palabras citadas de San Agustín advierte, según esta distinción, que allí no hay contradicción, pues tampoco se ignora que antes de la gracia que previene y obra, por la cual es preparada la buena voluntad en el hombre, preceden ciertos bienes por la gracia de Dios y el libre albedrío, y también algunos otros por el solo libre albedrío, por los que, no obstante, no se merece la vida ni la gracia por la que se es justificado.

Sentencia de San Agustín.- "Ningún mérito precede a la recepción de aquella gracia que sana la voluntad del hombre para que, sanada, cumpla la ley, pues por ella misma se justifica el impío, es decir, se hace justo el que antes era impío. Sin embargo, no se debe a los méritos del impío la gracia, sino la pena; y aquélla no sería gracia si no se diera gratuitamente" (*De spir.,* 9; *Epist. 194, ad Sixtum*, 3, 7). Y se da gratuitamente porque nada de bueno habíamos hecho antes para merecerla.

Qué bienes se hacen por el hombre y sólo por el libre albedrío.- De todas formas, no negamos que por el libre albedrío el hombre hace muchas cosas antes de esta gracia y aparte de esta gracia, como enseña San Agustín en las respuestas contra los pelagianos (*Hypogn.,* III, 4, 5), donde dice que los hombres por el libre albedrío cultivan los campos, edifican casas y hacen otros muchos bienes sin la cooperación de la gracia.

Si la gracia que se llama operante es una y la misma que la cooperante .- Se ha de considerar aquí, ya que se ha dicho que por la gracia operante y previniente se libera y se prepara la voluntad del hombre para que quiera el bien, y que es ayudado por la gracia cooperante y acompañante para que no lo quiera en vano, si la gracia es una y la misma, es decir, un solo don concedido gratuitamente, que obra y coopera; o son diversos, uno operante y otro cooperante.

Aquí dice que es una, pero por causa de los diversos efectos se señalan distintos nombres.- A algunos, razonablemente, les parece que es una misma gracia, un mismo don y una misma virtud la que obra y coopera, pero que por sus diversos efectos se llama operante y cooperante. En efecto, se llama operante porque libera y prepara la voluntad del hombre para que quiera el bien; y cooperante en cuanto ayuda a la misma voluntad a no querer en vano, es decir, a que haga la obra buena, pues la gracia misma no es ociosa, sino que merece ser aumentada de modo que, aumentada, merezca también ser perfeccionada.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber mostrado qué ciencia y qué potencia tuvo el hombre en el primer estado, muestra aquí qué gracia recibió, y lo divide en dos partes. Primero, trata sobre la gracia en sí; Segundo, trata acerca de ella en comparación con el estado del primer hombre (en la distinción 29), donde dice: "Después de esto se ha de considerar si el hombre necesitaba la gracia operante y cooperante antes del pecado". Lo primero se divide en dos partes: en la primera, trata sobre la gracia según la verdad; en la segunda, rechaza ciertos errores sobre la gracia (en la distinción 28), donde dice: "Pero mantenemos firme e indudablemente". La primera se divide en dos partes: la primera parte trata sobre el poder de la gracia, distinguiéndola, por comparación, del libre albedrío; la segunda parte, indaga el género de la gracia y de qué modo se dice que la gracia se merece (en la distinción 27), donde dice: "Se pregunta cómo la misma gracia preveniente merece ser aumentada y perfeccionada… para poder exponer esto claramente se ha de advertir que hay tres géneros de bienes".

La primera parte se divide en dos. En la primera, divide la gracia en operante y cooperante; ciertamente, esta división se toma según el efecto que tiene la gracia en el libre albedrío. En la segunda, pregunta, sobre las partes de la división, si dividen la gracia por la esencia o solamente según la razón, donde dice: "Se ha de considerar aquí". Divide la primera en dos: en primer lugar propone la distinción de la gracia; en segundo lugar resuelve ciertas dudas, donde dice: "No se ha de ignorar, sin embargo, que en otro pasaje San Agustín parece indicar". Divide la primera en dos: primero, distingue la gracia en operante y cooperante; segundo, muestra el orden de la buena voluntad a la gracia, donde dice: "Y así la buena voluntad sigue a la gracia, no la gracia a la voluntad". Sobre lo primero hace dos cosas: la primera, divide la gracia en operante y cooperante; la segunda, expone los miembros de la división, donde dice: "Pues la [gracia] operante es la que viene antes que la buena voluntad".

"Y así la buena voluntad sigue a la gracia, no la gracia a la voluntad". Aquí muestra el orden de la gracia a la buena voluntad; y hace sobre esto dos cosas: en primer lugar, muestra que cierta gracia, que se llama operante o preveniente, precede a la buena voluntad; en segundo lugar, que cierta gracia, que se llama acompañante y cooperante, es preparada por la buena voluntad, donde dice: "Pero la misma voluntad previene ciertos dones de la gracia". Acerca de lo primero hace dos cosas: primero, muestra que la gracia precede a la buena voluntad; segundo, muestra cuál es esta gracia, donde dice: "Y si lo buscas diligentemente, se te manifiesta cuál es la misma gracia que precede a la voluntad y la prepara".

"No se ha de ignorar, sin embargo, que en otro pasaje San Agustín parece indicar". Aquí resuelve lo que parece contradecir a lo anterior, y se divide en dos partes, en cuanto aduce dos autoridades que parecen oponerse a lo anterior. La segunda parte comienza

donde dice: "Por lo demás, las palabras que San Agustín usa… agudizan más y urgen esta cuestión", y ambas se dividen en objeción y respuesta.

Cuestión única

Aquí se preguntan seis cosas. 1. Si la gracia pone algo creado en el alma; 2. Si lo pone, si es como sustancia o como accidente; 3. Si es accidente, en qué está como en su sujeto: si en la esencia del alma o en la potencia; 4. Si la gracia es virtud; 5. Sobre la división de la gracia en operante y cooperante, o preveniente y acompañante; 6. Si se divide la gracia por la esencia en diversas virtudes y dones, y cosas semejantes.

Artículo 1: Si la gracia es algo creado en el alma
(I-II q110 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia no pone nada creado en el alma, pues la gracia pone cierta aceptación en el que se dice que tiene la gracia, a saber, que sea aceptado por aquél de quien tiene la gracia. Ahora bien, por el hecho de que alguien sea aceptado por otro no se pone nada en el aceptado, sino en el que acepta. Luego nada se pone en el hombre por lo cual se diga que tiene la gracia de Dios.

2. Como se dice en *Sabiduría* (11, 24) Dios ama todo lo que es. Ahora bien, la gracia no significa otra cosa que la recepción del amor. Luego si por el hecho de poseer la gracia se pone en el hombre algo sobre su naturaleza, parece que en todas las criaturas se ha de poner algo sobre su naturaleza, ya que se dice que son amadas por Dios.

3. Cuanto más perfecta es una naturaleza, puede conseguir más expeditamente su fin. Ahora bien, la naturaleza humana es la más perfecta entre las demás criaturas, al menos de las inferiores. Por lo tanto, si las otras criaturas pueden conseguir su fin propio por la sola providencia de Dios, sin nada añadido a su naturaleza, parece que con mucha más razón puede conseguirlo la criatura racional. Luego no necesita algo -que pueda llamarse gracia- añadido a su naturaleza.

4. Al que le corresponde crear le corresponde también recrear. Ahora bien, sólo Dios creó el alma sin ningún medio. Luego sólo a Él le corresponde recrearla. Por lo tanto, si se dice que la gracia recrea, parece que "gracia" no designa nada creado.

5. Así como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma. Ahora bien, el alma vivifica el cuerpo sin medio alguno. Por tanto, también Dios vivifica inmediatamente el alma. Luego la gracia no es algo creado en el alma, ya que se dice que las almas viven por la gracia. A favor de esto pueden también aducirse ciertas razones que se pusieron en el primer libro (en la distinción 17) sobre la caridad, por lo que aquí se omiten.

EN CONTRA, dice San Isidoro (*Diff.,* II) que la gracia es un don de la misericordia divina por el que se produce el cumplimiento de la buena voluntad. Ahora bien, los dones que recibimos de Dios son algo creado en el alma. Luego parece que la gracia es algo creado en el alma.

Además, no se dice que alguien es grato a otro -si éste no se equivoca al amar- a no ser que haya algo de bueno en él. Ahora bien, Dios no se equivoca al amar. Luego, por el hecho de que se dice que alguien tiene la gracia de Dios, se indica que hay en él algo añadido.

SOLUCIÓN

El nombre de "gracia" denota cierta generosidad; en consecuencia, se llama gracia porque se da gratuitamente. Ahora bien, el amor es el principio de la donación generosa; y de ahí viene que el nombre de gracia se tome de dos maneras. De una manera, por la misma recepción del amor, según lo cual se dice que alguien tiene la gracia de otro que le ama. De otra manera, por el mismo don que se da generosamente por amor; por eso se llama gracia el don que se da gratuitamente. Sin embargo, de cualquiera de estas maneras de tomar la gracia, es necesario que se signifique algo creado en el alma. En efecto, si se toma la gracia por el mismo amor divino, es claro que pone algún efecto suyo en el alma, pues así como la ciencia de Dios difiere de la nuestra porque nuestra ciencia es causada por las cosas, y la suya es la causa de las cosas, así también nuestro amor es causado por la bondad de lo amado, la cual atrae su amor, pero el amor divino infunde la bondad a las cosas. Por esto dice Dionisio (*De div. nom.*, 4) que el amor divino no permitió que él quedase sin fruto. Por lo tanto, cuando se dice que Dios ama a alguien, se significa que el efecto del amor divino está en el amado.

De manera semejante, si se toma la gracia también como el don concedido gratuitamente, es necesario que se entienda como algo creado, pues hay cierto don concedido gratuitamente que no es creado, a saber, el Espíritu Santo. Pero el poseer este don cuando antes no se lo poseía no sucede por un cambio suyo, sino por un cambio en aquél a quien se da. Luego es necesario que, porque el Espíritu Santo se da a alguien, surja algo en la misma criatura que antes no poseía, por cuya posesión se dice que tiene el Espíritu Santo. Luego, de cualquier modo que se tome la gracia, designa algo creado en el alma que se da gratuitamente, aunque también con el nombre de "gracia" puede significarse algo no creado, de modo que puede llamarse gracia la misma aceptación divina o también el don increado, que es el Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que un hombre es aceptado por alguien, se designa algo en el hombre por lo que es aceptado; pero, con todo, no siempre esto es causado por la aceptación, más aún, es la causa de la aceptación. En cambio, cuando alguien se llama grato y aceptado por Dios, se indica algo en él mismo que es causado por la aceptación de Dios.

2. Ya que el amor de Dios causa la bondad de la criatura, según los diversos grados de bondad en las criaturas, se dice que Dios ama a cada una de modo diverso, sin que se entienda ninguna diversidad en Él mismo. En consecuencia, se dice también que ama a todas las criaturas en cuanto otorga a todas el bien natural; pero el amor perfecto y absoluto, como semejante a la amistad, es aquél por el que no sólo ama a la criatura como el artífice a la obra, sino también por cierta sociedad amigable, como el amigo al amigo, en cuanto los trae a la sociedad de su gozo, para que esté en ellos la gloria y la bienaventuranza por la que Dios es bienaventurado. Y éste es el amor con el que ama a los santos, que se llama amor por antonomasia [*antonomastice dilectio*]; y, por eso, también el efecto de este modo de elección se llama gracia por antonomasia

[*antonomastice gratia*], aunque pueden llamarse también gracias todas las bondades naturales, porque son dadas gratuitamente por Dios.

3. Si no fuera más alto el fin de los hombres que el fin al que llegan las demás criaturas, se seguiría que el hombre sería inferior a las demás criaturas si no pudiera conseguir su fin por su naturaleza, lo que sí pueden las demás. Pero, porque el fin al que el hombre llega es más excelente que cualquier fin que consiguen las otras criaturas y excede toda facultad natural, por el hecho mismo de que el hombre puede conseguir tal fin, aunque no por sí mismo, sino con algunos auxilios otorgados por Dios, es más digno que los demás, como aquél que consigue la salud perfecta con muchos ejercicios es de mejor naturaleza que aquél que no consigue más que una salud regular con poco ejercicio, como se dice en *De caelo* (II, texto 62).

4. Crear y recrear eficientemente es propio de Dios; por lo que, así como al crear confiere a la cosa la forma sustancial por la que subsiste en el ser natural, así también al recrear confiere la forma de la gracia por la que permanece en el ser de la gracia. En efecto, no puede entenderse que alguien sea agente a menos que haga algo en su efecto o induzca alguna forma, sustancial o accidental; en consecuencia, se dice que la gracia recrea formalmente, pero Dios recrea eficientemente.

5. En cierto modo, el alma se comporta respecto al cuerpo de manera semejante a como Dios se comporta respecto al alma y, en cierto modo, también de manera desemejante, pues hay semejanza en que ambos tienen razón de causa eficiente, pero difieren en que el alma es también la causa formal del cuerpo, por lo que vivifica inmediatamente el cuerpo, ya que no hay medio alguno entre la materia y la forma, como dice el Filósofo en *Metaphysica* (VIII, texto 16). Pero Dios no es la forma del alma, a no ser ejemplar; en consecuencia, es necesario que, mediante alguna forma, la vivifique en el ser de la gracia.

Artículo 2: Si la gracia es un accidente
(I-II q110 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia no es un accidente, pues el accidente no pasa de un sujeto a otro, ya que tiene la individuación por el sujeto. Ahora bien, la gracia pasa de un sujeto a otro, como se dice en *Números*: "Tomaré de tu espíritu y lo daré a los más ancianos" (*Núm*., 11, 17); y también en *Reyes*: "El espíritu de Elías reposó sobre Eliseo" (2 *Re*., 2, 15). Luego parece que la gracia no es un accidente.

2. Todo accidente tiene algún sujeto al que pertenece como accidente propio, ya que todo lo que es por accidente se reduce a lo que es esencialmente. Ahora bien, no se ha de asignar a la gracia ningún sujeto propio, ya que todo accidente propio es causado por los principios del sujeto, mientras que nada causado es causa de la gracia, sino sólo Dios. Luego parece que la gracia no es un accidente.

3. Ningún accidente es más digno que su sujeto. Ahora bien, la gracia es más digna que el alma misma, porque por la gracia misma se une al sumo bien. Luego parece que la gracia no es un accidente.

4. Ningún accidente obra sobre el sujeto en el que está, aunque obre sobre algo exterior. Ahora bien, la gracia obra sobre la misma alma gratificándola y moviéndola a actuar. Luego etc.

5. Todo accidente que puede perderse también puede corromperse. Ahora bien, la gracia se pierde pero no se corrompe, ya que es una semejanza de Dios más expresa, incluso, que la semejanza natural del alma, por cuya razón se dice que el alma es incorruptible. Luego parece que la gracia no es un accidente.

EN CONTRA, sobre aquello del *Salmo*: "Para hacer brillar el rostro con el aceite" (*Sal.,* 103, 15), dice la *Glosa*: "La gracia es el esplendor del alma, que produce el amor santo". Ahora bien, "esplendor" designa un accidente. Luego parece que la gracia es un accidente.

Además, todo lo que aumenta y disminuye es accidente, porque la sustancia no recibe el más y el menos, como se dice en *Praedicamenta*. Pero a la gracia le ocurre esto, como está claro en el texto: "Sino que merece ser aumentada de modo que, aumentada, merezca también ser perfeccionada". Luego es un accidente.

SOLUCIÓN

Porque la gracia es algo creado, es necesario que se ponga en el género de los accidentes. La razón de esto es que todo lo que adviene a algo después de que esto está acabado se relaciona accidentalmente con él; y ya que la gracia adviene al alma después del ser, no es algo de su esencia. Por eso, es necesario que se relacione accidentalmente

con ella. No obstante, hay algo que se relaciona accidentalmente con otro y que es sustancia en sí, como el vestido respecto al cuerpo; como también, a la inversa, algo se relaciona sustancialmente con otro que, sin embargo, es de suyo accidente, como el color con la blancura; y esto no puede ocurrir con la gracia, pues como la gracia une el alma al fin último, esto no puede ocurrir sino a modo de forma o a modo de eficiente. Si se entiende a modo de eficiente, sería necesario que hubiese alguna sustancia intermedia creada entre el alma y Dios, que uniera al alma con Dios. Así el alma no sería inmediatamente gratificada y glorificada por Dios, lo cual es contrario a la fe, pues es necesario que, así como el alma es creada eficientemente por Dios de modo inmediato, así también sea recreada por Él mismo de modo inmediato. Pero, si se entiende a modo de forma, entonces es necesario que la gracia sea forma del alma; y, como adviene después del ser acabado, será necesariamente accidente, pues no se encuentra ninguna forma, en el género de la sustancia que advenga accidentalmente a otra.

RESPUESTAS

1. La misma gracia, numéricamente idéntica, no pasa de un sujeto a otro; pero tal modo de hablar se entiende en las Escrituras a causa de la semejanza de la gracia con actos semejantes en especie.

2. Hay ciertos accidentes propios que siempre siguen en acto a su sujeto, mientras que algunos no lo siguen siempre en acto, pero siempre como capacidad. Luego, como lo que es esencial en otro siempre está en aquello, a veces se dice que el sujeto es sujeto propio respecto del accidente, como el fuego es sujeto propio del calor; y tal accidente es causado por los principios del sujeto, no sólo en cuanto a la capacidad, sino también en cuanto a la esencia del accidente, y a veces sólo respecto a la capacidad, como el aire que no siempre se ilumina en acto, pero siempre es capaz de ser iluminado, y esta capacidad de ser iluminado es causada por los principios del sujeto, aunque la luz venga de algo extrínseco. Digo, de manera semejante, que la luz de la gracia viene de algo extrínseco; pero la capacidad de recibir la gracia sigue siempre al sujeto y es causada por los principios del sujeto, como es claro también en lo que es capaz de recibir educación.

3. Considerado el sujeto absolutamente en su ser, es más noble que el accidente; pero, relativamente, nada prohibe que el accidente sea mejor que el sujeto en cuanto al ser accidental, pues siempre es más noble aquello que se tiene por modo de acto que aquello que se tiene por modo de potencia, en cuanto tal. Ahora bien, así como la forma sustancial es acto de la materia en el ser sustancial, así también el accidente es acto del sujeto en el ser accidental. En consecuencia, según esto, la blancura es más noble que el cuerpo y la gracia es más noble que el alma.

4. "Hacer algo" se dice de dos maneras, a saber, formalmente, como la blancura hace blanca a la pared, y de este modo el accidente puede obrar sobre el sujeto; y la gracia obra así en el alma, purificándola y gratificándola. De otra manera, eficientemente, como el pintor hace blanca la pared; y de esta manera ni la gracia ni ningún accidente obra

sobre su sujeto.

5. La imagen y la semejanza de Dios se dice del alma y de la gracia, pero de diverso modo, porque el alma se llama imagen en cuanto que imita a Dios, pero la gracia se llama imagen como aquello por lo que el alma imita a Dios; como el cuerpo que imita una figura se llama imagen de una manera distinta que la figura misma. En consecuencia, ya que el alma y la gracia no se llaman imagen del mismo modo, no se sigue que, si el alma es incorruptible, no se corrompa la gracia; es más, al corromperse vuelve en el mismo instante a la nada.

Artículo 3: Si la gracia está en una potencia o en el alma como en su sujeto
(I-II q110 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia está en una potencia del alma como en su sujeto, pues lo que se añade a lo natural no queda como algo intermedio entre la causa natural y el efecto. Ahora bien, la gracia se añade a lo natural. Luego, como la potencia es un efecto natural de la misma esencia, parece que la gracia no queda como algo intermedio entre la esencia y la potencia; y de ese modo no está en la esencia como en su sujeto, sino más bien en una potencia.

2. Lo que es principio inmediato del acto es una potencia, porque así como la potencia procede de la esencia, la operación procede de la potencia. Ahora bien, la gracia dispone inmediatamente al acto, lo cual es claro por su definición, pues se llama gracia al don gratuito de Dios que hace bueno al que lo posee y vuelve buena su obra. Luego parece que la gracia está en una potencia como en su sujeto.

3. Dice San Agustín en el texto que la gracia prepara la voluntad, pero no de otro modo que como el accidente prepara al sujeto. En otro lugar (*Hypogn.,* III) también dice que la gracia se relaciona con el libre albedrío como el jinete con el caballo. Luego, como la voluntad o el libre albedrío es una potencia, parece que la gracia está en una potencia como en su sujeto.

4. La gracia se opone a la culpa. Ahora bien, todo vicio, por lo menos actual, está en alguna potencia como en su sujeto. Luego, como las cosas opuestas se dan acerca de lo mismo, parece que la gracia está también en una potencia del alma como en su sujeto.

5. Los hábitos infusos y los adquiridos no difieren más que según el principio eficiente, pues consta que se ordenan a los mismos actos en especie. Ahora bien, los hábitos adquiridos están antes en la potencia que en la esencia, pues no están en la esencia más que mediante la potencia. Por lo tanto, también los hábitos infusos. Luego no está la gracia en la esencia del alma como en su sujeto, sino más bien en una potencia.

EN CONTRA, se dice que la gracia es la vida del alma. Ahora bien, para los vivientes el vivir es ser, como dice el Filósofo en *De anima* (II, texto 37); pero el ser se refiere a la esencia. Luego la gracia también se refiere antes a la esencia que a la potencia.

Además, ningún accidente se extiende a obrar más allá de la acción de su sujeto, ya que, con propiedad, no se llama agente al accidente, sino al sujeto del accidente. Ahora bien, la gracia no es determinada a ningún acto, ya que todo acto humano puede ser meritorio y no puede serlo más que por la gracia, que causa en nosotros los méritos buenos, como se dice en el texto. Luego, como toda potencia se relaciona con actos

determinados, parece que la gracia no está en una potencia del alma como en su sujeto.

SOLUCIÓN

Todos dicen comúnmente que la gracia se refiere a la esencia del alma, mientras la virtud, en cambio, a la potencia. Pero cómo deba entenderse esto lo enseñan diversamente.

En efecto, algunos pretenden admitir esto según cierta apropiación [*secundum appropriationem*] y no como dicho propiamente [*non proprie*], ya que, como se llama virtud aquello que es principio de la operación, y la operación sigue a la potencia, la virtud se refiere adecuadamente a la potencia. En cambio, el efecto de la gracia es hacer a alguien acepto a Dios; pero esto mira más al alma misma que a su operación. De ahí que se diga, en *Génesis* (4, 4) que miró Dios a Abel y a sus ofrendas, como aceptando al oferente antes que lo que ofrecía.

Pero algunos toman esto como dicho propiamente [*proprie*], afirmando que el sujeto propio y primero de la gracia es la esencia del alma; y el de la virtud, en cambio, la potencia. Y esto es más razonable y está de acuerdo con lo que dice Dionisio; pues, como ninguna operación se extiende por encima de la capacidad de la naturaleza del que obra, es necesario que, si la operación de alguien se extiende por encima de lo que puede naturalmente, sea elevada también la naturaleza de algún modo sobre sí misma. Por lo tanto, ya que los actos meritorios exceden la capacidad de la naturaleza humana, estos actos no pueden proceder del hombre, porque el hombre no puede llegar a ellos sólo con su naturaleza, a menos que, de algún modo, la naturaleza humana sea también elevada. Y por eso dice Dionisio (*De cael. Hier.*, 2) que, así como en las realidades naturales ocurre que lo que no ha recibido por generación determinada especie no puede realizar las operaciones debidas a esa especie; así también el que no ha alcanzado el ser divino por la regeneración espiritual no puede participar de las operaciones divinas. Es necesario, por tanto, que el primer don que se infunde gratuitamente al hombre tenga como efecto que eleve la misma esencia del alma a cierto ser divino para que sea apta para las operaciones divinas. Por eso, puesto que todo lo que se dice de modo absoluto se dice con prioridad, como la sustancia se dice ente; y puesto que el don que ennoblece la esencia del alma se llama gracia de modo principal -también porque no se determina por algún acto especial a partir del cual se le otorgue un nombre especial-, la gracia se refiere propiamente y de suyo a la esencia del alma como a su sujeto.

RESPUESTAS

1. Aunque la gracia esté en la esencia del alma como en su sujeto, sin embargo, no se sigue que esté entre la potencia y la esencia, a menos que fuera del mismo orden, a saber, de modo que, así como la gracia procediera de la esencia, así también la potencia procediera de la gracia, al modo en que la potencia está entre la esencia y la operación. Pero esto no es así, porque la potencia no es por la gracia, sino por la naturaleza; en consecuencia, no procede la objeción.

2. Así como la potencia no es principio de una operación determinada, sino en cuanto que la potencia mana de los principios de una esencia determinada, así también la perfección de la potencia informa el acto por la virtud de la gracia que perfecciona a la misma esencia. Y por eso no se dice que la gracia hace grata sólo la esencia del alma, sino que también hace grata la obra, mas no como lo que informa de modo próximo, sino como lo primero que eleva a la naturaleza a un ser más alto.

3. Entre las potencias del alma, la voluntad o libre albedrío es lo más común, porque los actos de las otras potencias están sometidas a su imperio, como se ha dicho. Y porque la gracia no se refiere a algún acto determinado, ya que está en la esencia, que no está determinada a ninguna operación, la gracia se refiere más inmediatamente a la voluntad o al libre albedrío, ya que todos los actos informados por la gracia de algún modo pertenecen a la voluntad y al libre albedrío. Pero no se sigue que esté en la voluntad o en el libre albedrío como en su sujeto, sino que la voluntad y el libre albedrío, por la gracia, tienen la capacidad de producir actos meritorios.

4. La culpa actual no se da por infusión o por transmisión, sino que llega a nosotros por algún acto determinado; y porque toda operación se refiere a una determinada potencia, que es su principio, la culpa está en una potencia antes que en la esencia del alma. Pero la gracia no se adquiere por nuestros actos, sino que se infunde por algo superior; de ahí que se refiere primeramente a aquello que es elevado en el alma, a saber, la esencia, que es el origen de todas las potencias.

5. Y por esto es clara también la respuesta a la quinta objeción, porque los hábitos adquiridos son generados por nuestros actos y, así, pertenecen inmediatamente a la potencia; de ahí que resulten más proporcionados a la virtud que a la gracia. De manera semejante, también la culpa se opone más inmediatamente a la virtud que a la gracia, en tanto que consiste en un acto.

Artículo 4: Si la gracia es una virtud
(I-II q110 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia es una virtud. En efecto, como está en el género del accidente, no puede reducirse a ningún género más que a la cualidad; y, entre las especies de la cualidad, sólo a la primera, como es claro si se examina cada una de ellas. Por lo tanto, la gracia será o una ciencia o una virtud, pues no se cuenta entre los hábitos y las disposiciones corporales. Ahora bien, consta que no es una ciencia. Luego, por necesidad, es una virtud.

2. Dice el Filósofo (*Phys*., VII, texto 17) que la virtud no es otra cosa que la disposición de lo perfeccionado a lo óptimo. Ahora bien, esto compete sobre todo a la gracia, la cual dispone al alma que perfecciona a lo óptimo, es decir, al último fin. Luego es una virtud.

3. El Filósofo dice en *Ethica* (X, 14), que la virtud de cada uno es lo que hace bueno al que la posee y convierte en buena su obra. Ahora bien, la gracia hace buena al alma y a su obra, ya que gratifica a ambas, y no puede hacer algo grato a Dios sino porque es bueno. Luego parece que la gracia es una virtud.

4. Dice San Agustín en el texto que la gracia preveniente es la fe que obra por el amor. Ahora bien, la fe es una virtud. Luego también lo es la gracia.

5. Se dice que la caridad es la forma y la madre de todas las virtudes. Por lo tanto, ya que la información de las virtudes se realiza por la gracia, por la cual se vuelven meritorias las obras, parece que la gracia es lo mismo que la caridad. Ahora bien, la caridad es una virtud. Luego también lo es la gracia.

EN CONTRA, toda virtud está como en su sujeto en alguna potencia determinada. Ahora bien, la gracia no se refiere a una potencia, sino a la esencia del alma. Luego parece que la gracia no es una virtud.

Además, aquello en lo que convienen cosas diversas en especie no puede ser lo mismo por esencia que aquello en lo que se distinguen. Ahora bien, todas las virtudes convienen en volver meritorias las obras, pero se distinguen en que dan lugar a actos determinados. Luego lo que es el principio del merecer es distinto por esencia de lo que es el principio de la distinción de los actos. Ahora bien, el principio del merecer es la gracia, como se dice en el texto; pero el principio de la distinción en el acto es la especie determinada de virtud, porque la virtud vuelve los actos tal como ella es. Luego la gracia y la virtud difieren por esencia.

SOLUCIÓN

Acerca de esto hay diversas opiniones, pues algunos dicen que la gracia y la virtud

son totalmente lo mismo por esencia según la realidad, pero que difieren sólo por la razón, porque se llama gracia en cuanto vuelve al hombre acepto a Dios, pero se llama virtud en cuanto es el principio de la obra recta. Pero esto no parece conveniente, porque si la virtud poseyera por lo mismo el ser virtud y el hacer grato a Dios, sería necesario que toda virtud hiciera esto; y como ciertas virtudes se adquieren por los actos, se seguiría, según la herejía de Pelagio, que el hombre se haría grato a Dios por el libre albedrío. Pero si tiene por algo distinto el ser virtud y el hacer grato a Dios, es necesario que la gracia y la virtud no sean totalmente lo mismo según la realidad, pues a diversos efectos que se encuentran divididos, corresponden diversos principios.

Por eso otros dicen que la virtud y la gracia difieren realmente, pero no de modo que sean cosas diversas por esencia, sino que, a partir de la gracia y la virtud, se hace algo uno, como de la forma y de aquello de lo que es la forma. Dicen, en efecto, que la gracia se relaciona con la virtud como la luz ambiente [*lumen*] que manifiesta el color con el color mismo. De ahí que, así como la luz ambiente se hace de alguna manera una sola cosa con el color cuando está con él en el mismo sujeto, así también dicen que la gracia se une a la virtud en el mismo sujeto como informándola, pues afirman que, hablando propiamente, el sujeto de la gracia es una potencia. Pero esto tampoco parece conveniente, porque cuando se dice que de la luz ambiente y del color se hace algo uno, esto se puede entender de dos maneras. O bien se toma la luz ambiente que pertenece a la composición del color, ya que la sustancia [*hypostasis*] del color es la luz ambiente, y así se vuelve a la primera opinión, a saber: que la gracia y la virtud serían lo mismo según la realidad, pues no difieren según la realidad el color y la luz ambiente que pertenece a la composición del color. O bien se toma la luz ambiente que está en el aire circundante; y es evidente que ésta sí está en un sujeto distinto que el color y que difiere de él por esencia. También, de modo semejante, si se toma la luz ambiente en cuanto que es participada en la superficie del cuerpo terminado, en la cual está el color, necesariamente difiere por esencia del color, lo cual es evidente porque el color permanece el mismo cuando viene o se va la luz ambiente, lo que no ocurriría si no fuera distinta por esencia del color. De manera semejante, también es necesario que, o bien las virtudes se hagan gratas a Dios por algo infundido por Dios, y así sería necesario que eso difiriera por esencia de la virtud, ya que también permanecen informes, al apartarse la gracia, ciertas virtudes infusas, como la fe y la esperanza; o bien que las virtudes sean gratas a Dios sin que se añada algo infundido por Dios y, así, o la gracia no pone en el alma nada creado, o no pone algo realmente distinto de la virtud.

Y por eso otros dicen que la gracia difiere esencialmente de la virtud. En efecto, es necesario que las perfecciones sean proporcionadas a las cosas perfectibles, por lo que, así como las potencias fluyen de la esencia del alma siendo esencialmente diferentes de ella misma -como el accidente del sujeto- y, con todo, se unen todas en la esencia del alma como en su raíz; así también la perfección de la esencia viene de la gracia, como se ha dicho, y fluyen de ella las virtudes, que son las perfecciones de las potencias,

diferentes esencialmente de la misma gracia, pero unidas también en la gracia como en su origen, a la manera como proceden los diversos rayos de un mismo cuerpo que brilla. Y esto parece más conveniente según lo antes dicho.

RESPUESTAS

1. La gracia se reduce al género de la cualidad y a la primera especie de la cualidad. No obstante, no tiene propiamente la naturaleza del hábito, ya que no ordena inmediatamente al acto, sino que es como cierta disposición, como la salud respecto al cuerpo, por lo que dice el Crisóstomo (*In Psal.,* IV y VI; *Hom.,* 4) que la gracia es la salud del alma. Por eso no se cuenta ni entre las ciencias ni entre las virtudes ni entre las demás cualidades que enumeraron los filósofos, a los que no les correspondió tratar más que de los hábitos naturales y adquiridos.

2. Se llama virtud la disposición de lo perfeccionado a lo óptimo en cuanto hace surgir la operación por la cual la cosa alcanza su fin, por lo que la gracia no es, de este modo, una disposición de lo perfeccionado a lo óptimo, ya que no mira primeramente a la operación como a su efecto próximo, sino más bien a cierto ser divino que confiere al alma.

3. La bondad que la virtud confiere al que la tiene es la bondad de la perfección en relación con la obra; pero la gracia confiere al alma la perfección en cierto ser divino y no sólo en relación con la obra, de modo que quienes tienen la gracia se constituyen de alguna manera en deiformes, por lo cual, como hijos, se dice que son gratos a Dios.

4. La gracia preveniente se llama fe, no porque la gracia no difiera por esencia de la fe, sino porque en la justificación que la gracia causa se encuentra el primer movimiento de la fe; y ya que las disposiciones y los hábitos se nos manifiestan por los efectos, y aquello en lo que se manifiesta primeramente la gracia es la fe, por eso llama a la fe gracia preveniente.

5. La caridad se llama forma de las virtudes de un modo distinto que la gracia, pues la caridad es forma de las virtudes por parte del acto, a saber, en cuanto que lleva a su fin a todos los actos de las virtudes, porque su objeto es el fin último. En efecto, sucede en todas las potencias y actos ordenados que aquélla que mira al fin más alto da la forma al arte que está bajo la misma, cuyo acto se ordena a su fin -como se ve claro en que el piloto muestra al que hace la nave cuál debe ser la forma del timón-. Por eso, la caridad informa a las demás virtudes como una virtud a otra; pero la gracia informa a modo de origen, a saber, porque, de algún modo, de la misma gracia surgen formalmente los hábitos de las virtudes difundidos por las diversas potencias. Ahora bien, aquello que se origina de otro extrae la forma y la especie de éste y se apoya en su fuerza mientras dura la originación; y por eso no es necesario que la gracia sea lo mismo que la caridad, aunque la caridad nunca pueda darse sin la gracia.

Artículo 5: Si la gracia se divide convenientemente en gracia operante y cooperante
(I-II q111 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia no se divide convenientemente en operante y cooperante, porque, como se ha dicho, la gracia no mira de suyo a la obra. Ahora bien, todo se ha de dividir según lo que le conviene de suyo, como se dice en *Metaphysica* (VII, texto 43), y puesto que se llaman operante y cooperante en relación con la obra, parece que la gracia se distingue inconvenientemente por estas dos cosas.

2. Si la gracia es operante, es necesario que obre algo en el alma. Luego, o se produce a sí misma, o la produce otra cosa distinta. Ahora bien, no se hace a sí misma, ya que nada es causa de sí mismo; y no se puede encontrar ninguna otra cosa que opere en el alma. Luego parece que a cierta gracia se le llama operante de modo inconveniente.

3. No hay obras que sean sólo de la gracia y no sean también del libre albedrío. Luego, si se llama gracia cooperante porque obra al mismo tiempo que el libre albedrío, parece que toda gracia debe llamarse cooperante.

4. Lo que coopera para algo no se comporta como lo principal en la operación. Ahora bien, la gracia tiene el lugar principal en toda operación en la que convienen el libre albedrío y la gracia. Luego se le llama gracia cooperante de modo inconveniente.

5. San Agustín dice en el libro *De natura et gratia* que "la gracia previene para que vivamos piadosamente y acompaña [*subsequitur*] para que siempre vivamos con Él; ahora prepara para que seamos llamados y luego acompañará para que seamos glorificados" (*De nat. et grat.,* 32); y aquella gracia preveniente se refiere al estado de la vida presente y la gracia acompañante al estado de la gloria. Por lo tanto, ya que lo operante y cooperante pertenecen a la vida presente, parece que la gracia operante y la cooperante no son lo mismo que la preveniente y la acompañante, como insinúa el Maestro.

SOLUCIÓN

La gracia tiene en nosotros diversos efectos ordenados, pues lo primero que hace es dar cierto ser divino. El segundo efecto es la obra meritoria, que no puede existir sin la gracia. El tercer efecto es el premio del mérito, a saber, la misma vida bienaventurada, a la cual se llega por la gracia. También hay en los actos cierto orden, porque el primero es la obra interior de la voluntad y el segundo es la obra exterior por la que se cumple la voluntad. Según esto, a veces parece que San Agustín toma de manera diversa la gracia preveniente y la acompañante, porque, considerado el orden del mérito al premio que sigue, llama gracia preveniente a la que es principio del merecer, pero llama gracia acompañante al mismo hábito de la gloria, que realiza en nosotros la vida bienaventurada,

como es claro en el testimonio de autoridad aducido. En cambio, según el orden del acto interior al exterior, pone como gracia preveniente a la que causa el movimiento de la buena voluntad, y como gracia acompañante a la que cumple la obra exteriormente. Por eso dice que "prepara a la voluntad para querer el bien; la acompaña para que lo cumpla", o perfeccione; y parece que así toma "preveniente" y "acompañante" en casi todo el texto. Pero según el orden del ser que da al acto que es la operación, pone como gracia preveniente la que confiere al alma cierto ser saludable, y como gracia acompañante la que causa la obra meritoria, por lo que dice que "prepara para que seamos sanados y acompaña para que actuemos sanados".

Pero la distinción de la gracia operante y cooperante se toma propiamente sólo en cuanto pertenece al estado de la vida presente, por lo que puede distinguirse de dos maneras. De una manera, para que se signifique por la gracia operante la misma gracia en cuanto realiza el ser divino en el alma, de modo que hace grato al que la tiene, y se signifique por la gracia cooperante la misma gracia en tanto que causa la obra meritoria en cuanto vuelve grata la obra del hombre. De otra manera, se llama gracia operante en cuanto causa el acto de la voluntad, y cooperante en cuanto que causa el acto exterior en el que se cumple la voluntad por la perseverancia en él. Y de ambas maneras la cooperante y la operante designan lo mismo que "preveniente" y "acompañante".

RESPUESTAS

1. Aunque la gracia no se refiera inmediatamente a la obra, es, de suyo, causa de la obra meritoria, aunque mediante la virtud; y por eso no hay inconveniente en que se distinga como operante y cooperante.

2. Según una acepción, se dice que la gracia operante obra en el alma, no eficientemente, sino formalmente, en cuanto que toda forma hace que haya algo en el sujeto, como la blancura hace que esté lo blanco. Por eso, de este modo se dice que la gracia es operante porque hace al hombre formalmente grato a Dios. Pero según otra acepción se dice operante eficientemente en cuanto que el hábito causa eficientemente la obra, pues la gracia obra el movimiento meritorio haciéndolo surgir, aunque por medio de la virtud, a causa de lo cual se llama operante.

3. Si se toma la gracia operante según la primera acepción, es claro que los efectos que realiza formalmente los realiza ella sola: así como la sola blancura hace formalmente blanca la pared, así también la sola gracia hace formalmente grato. Pero es verdad, según la otra acepción, que el mismo movimiento de la voluntad no procede de la gracia sin el libre albedrío; pero como la gracia se comporta como lo principal, porque inclina a tal acto por modo de cierta naturaleza, se dice que ella sola obra el acto, no que obre sin el libre albedrío, sino porque es la causa principal, como se dice que la gravedad obra el movimiento hacia abajo.

4. Si se llama gracia cooperante en tanto que causa cualquier movimiento, intrínseco

o extrínseco, así se llama cooperante, no porque no sea la causa principal en el actuar, sino porque el libre albedrío proporciona la sustancia del acto y de la gracia procede la forma por la que es meritorio. Por eso, aquello que la gracia proporciona es como el último complemento; y a causa de esto se llama cooperante, como la que completa lo que por el libre albedrío se muestra como subyacente. Pero si se llama cooperante en cuanto mira sólo al acto exterior, así se llama cooperante no porque el libre albedrío sea principal respecto a la gracia, sino por la prioridad de un acto respecto a otro, pues en lo moral los actos interiores son más importantes que los exteriores, como dice el Filósofo (*Eth.,* X, 12). Por eso, adecuadamente se llama gracia operante en cuanto causa el acto principal; y, en cuanto causa el secundario, se llama cooperante.

5. Aunque según aquella acepción de la gracia preveniente y acompañante, la operante y la cooperante no correspondan a la preveniente y a la acompañante, con todo, según otras acepciones son enteramente lo mismo, y de esta manera las considera el Maestro en el texto.

Artículo 6: Si la gracia es múltiple en el alma

OBJECIONES

1. Parece que la gracia se multiplica en el alma, pues hay divisiones de la gracia, como se dice en 1 *Corintios* (12). Ahora bien, la división es causa del número, por lo que, según San Isidoro, se llama "número" [*numerus*] como "señal del que evoca" [*nutus memoris*], esto es, de la división. Luego parece que en una sola alma se encuentran muchas gracias.

2. No puede lo mismo ser anterior y posterior, precedente y subsecuente. Luego, al encontrarse en un único hombre la gracia preveniente y la acompañante, parece que es necesario que haya muchas gracias en un único y mismo hombre.

3. Toda forma se multiplica según la diferencia de las cosas que informa, ya que son diversas las formas de cosas diversas. Ahora bien, la gracia es forma de las virtudes. Luego parece que, al ser las virtudes diversas, es necesario que las gracias se multipliquen.

4. Las cosas que difieren según el género no se reducen al mismo principio. Ahora bien, las virtudes difieren de los dones incluso según el género, y también, de manera semejante, de las gracias sacramentales. Luego parece que nacen de diversas gracias.

5. La gracia se dona en diversos sacramentos; y, por poseer una, no se posee la otra. Ahora bien, es necesario que sean múltiples y distintas todas aquellas cosas de las que se da una sin la otra. Luego parece que la gracia no permanece sólo una, sino que se multiplica por esencia.

EN CONTRA, la perfección es proporcionada a lo perfectible. Ahora bien, la gracia perfecciona inmediatamente la esencia del alma, como se ha dicho. Por lo tanto, como la esencia del alma es una multiplicada en las potencias, parece que también es una la gracia multiplicada en las virtudes.

Además, lo que conviene a cosas diversas según la misma razón es necesario que proceda de un único principio. Ahora bien, la razón de merecer está en todos los actos meritorios. Por lo tanto, ya que la gracia es el principio del merecer, parece que la gracia es sólo una, no múltiple.

SOLUCIÓN

Según los que dicen que la gracia y la virtud no difieren realmente, sino sólo por la razón, es necesario afirmar que la gracia se multiplica por esencia según el número de las virtudes, pues aunque puedan decir que no tiene lugar la multiplicación en las virtudes en tanto que tienen razón de virtud, sin embargo, es necesario decir que son muchas gracias diversas por el ser. En cambio, entre los que distinguen la gracia de la virtud, hay muchas opiniones.

En efecto, algunos afirman que la gracia no está como en su sujeto en la esencia del alma, y estos tienen necesidad de establecer que hay muchas gracias distintas según el número de las virtudes, pues no puede ser que un accidente, numéricamente el mismo, esté en sustancias diversas. Ahora bien, si la gracia, porque es forma de las virtudes, se pone en el mismo sujeto en el que está la virtud, es necesario que esté en cualquier potencia en la que está la virtud, con anterioridad o con posterioridad, en cuanto ciertas virtudes son informadas por la gracia antes que otras. En efecto, no puede decirse que la luz ambiente [*lumen*] que informa los colores de cuerpos diversos sea numéricamente la misma, a menos que se tome en un sujeto continuo, que es el aire, pues si se considera como recibida en las superficies de cuerpos diversos, es preciso necesariamente que se multiplique en número, ya que el accidente se multiplica cuando se multiplica el sujeto.

En cambio, otros dicen que la gracia está como en su sujeto en la esencia del alma, en la que todas las potencias se unen como en el centro, por lo que, así como las líneas y los radios se unen en el centro y cuanto más se alejan del centro, más se separan entre sí; así también la gracia es una en cuanto permanece en la esencia del alma, pero se multiplica en cuanto se difunde a las diversas potencias en las que toma la razón de virtud. Pero esta opinión parece suponer que la gracia y la virtud no difieren según su especie o razón, sino sólo según la diversidad del sujeto, pues si la virtud es de una razón distinta que la gracia, entonces de la multiplicación de las virtudes en las potencias no se seguiría la multiplicación de la gracia. En efecto, las difusiones de la gracia perderían en las potencias el nombre y la razón de gracia, así como la luz ambiente, cuando se difunde desde el centro por los diversos rayos, mientras permanece en la razón de luz ambiente, se dice que se multiplica y se divide; pero si, según las diversas líneas de difusión de la luz ambiente, las líneas recibieran las razones de diversos colores, entonces se diría que la luz ambiente es sólo una, a saber, la que está en el centro, y que los colores causados en las diversas líneas son muchos. A menos, tal vez, que se diga que la difusión de la gracia en las potencias está fuera de la esencia de las virtudes, al igual que la difusión de la luz originaria [*lucis*] sobre los colores que se hacen por ella visibles en acto, según la opinión de algunos, está fuera de la esencia del color, como se ha dicho, de manera que, así como la luz originaria difundida sobre los colores causa que los colores sean visibles en acto, así también las difusiones de la gracia causan en las virtudes, como ciertos rayos suyos, la eficacia de merecer, pues de este modo el rayo de la gracia recibido en la potencia retendría la razón de luz [*lucis*] y diferiría de la gracia que está en la esencia del alma, como la luz ambiente de la luz originaria [*sicut lumen a luce*]; y así, la gracia, en cuanto está en la esencia del alma, sería una, pero serían muchas las gracias difundidas por las potencias. Pero esto no puede sostenerse, porque no se requieren para el acto meritorio más que dos cosas: una, que el que hace un acto sea tenido como digno de la vida eterna, y basta para esto la gracia que está en la esencia del alma, haciéndola grata; y otra, que el acto mismo esté referido al fin debido y acompañado de las debidas circunstancias, y basta para esto la virtud, por lo que, para hacer surgir un acto meritorio, no se requiere algo fuera de la gracia que está en la esencia del alma y de la virtud que

está en su potencia, como si alguna difusión de la gracia, aparte de la virtud, se difundiera de la esencia del alma a la potencia.

Y por eso otros opinan mejor que la gracia es sólo una, no multiplicada, pero que las virtudes son muchas, las cuales ciertamente caen bajo otro género, aunque procedan de la gracia, así como también las potencias del alma proceden de una sola esencia, y, sin embargo, no es la misma la razón de la potencia que la de la esencia, y por eso las potencias se multiplican, pero la esencia permanece sólo una. Todas las potencias convienen en aquello que les corresponde en cuanto que están en tal esencia, pero se distinguen según las diversas razones de las potencias; así también las virtudes convienen en la razón de merecer que les corresponde en cuanto que surgen de la gracia, pero difieren según sus razones propias, en cuanto son virtudes.

RESPUESTAS

1. El Apóstol considera la gracia en sentido amplio, como cierto don que nos confiere Dios gratuitamente; y ciertamente estos dones son muchos y diversos. Ahora bien, aquí hablamos nosotros de la gracia en cuanto es el don primero que hace grata al alma.

2. De cualquier modo que se distinga, sobre todo en cuanto a las dos divisiones: operante y cooperante, preveniente y acompañante, no difieren por la esencia, sino sólo por la razón. En efecto, una sola forma es la que da el ser y la que es el principio de la obra, y también es un único hábito el que produce el acto exterior y el interior, por lo que es la misma gracia la operante y la cooperante. Y no se dice preveniente y acompañante por el orden de una gracia a otra, sino por el orden de un efecto a otro.

3. Aquel argumento concluye acerca de la forma que es intrínseca a la cosa y como constitutiva de ella; pero no se dice que la gracia es forma de las virtudes de este modo, sino como el principio del que las virtudes surgen formalmente.

4. La diversidad de las virtudes y de los dones se toma sólo según la diversidad de los actos. Ahora bien, los actos convienen en la razón de merecer, por lo que es necesario que sea uno el primer principio del que reciben la razón de merecer y que la diversidad de ellos en el género y en la especie venga de la diversidad de los actos y de los objetos.

5. La gracia se da en sacramentos diversos para efectos diversos en cuanto muchas debilidades se siguen del pecado, contra las cuales se ordenan principalmente las gracias sacramentales. Por eso, así como una virtud difiere de otra porque se ordena a un acto diverso, así también una gracia sacramental difiere de otra porque se ordena a un efecto diverso, por lo que, así como no se sigue de la multiplicación de las virtudes la multiplicación de la gracia, así tampoco se sigue de la multiplicación de los sacramentos la multiplicación de aquella gracia de la que ahora hablamos, porque incluso esas perfecciones que se confieren en sacramentos diversos son ciertas emanaciones de aquella gracia de la cual hablamos ahora, como también las virtudes. Pero, porque no

tienen nombres propios, son llamadas en común con el nombre de gracia.

"La gracia es operante y cooperante", a saber, la que se mencionó antes al decir: "la gracia previene para que vivamos piadosamente y acompaña [*subsequitur*] para que siempre vivamos con Él".

"La voluntad es el movimiento del alma para rechazar o aceptar sin nada que la obligue". Se ha de saber que no define aquí la voluntad que es potencia, sino la voluntad que es acto, pues es común a casi todas las potencias del alma que se designe con un mismo nombre a la potencia y al acto, y de este modo se toma la voluntad en casi todo el texto.

"Sino que la misma merece ser aumentada de modo que, aumentada, merezca también ser perfeccionada". Del aumento de la gracia puede discutirse del mismo modo que del aumento de la caridad, del cual se ha hablado antes (en el Libro I, distinción 17).

"El hombre puede realizar las demás cosas sin quererlo; pero creer, sólo queriendo". Se ha de entender de los actos exteriores, pero no de los interiores, porque nadie puede amar sino queriendo.

"Sigue un afecto poco o nada eficiente". Este afecto es por el modo de la operación que precede al hábito de la virtud, porque procede de la sola deliberación de la razón; pero el afecto perfecto que tiene gozo está en la operación que sigue al hábito, porque "es necesario tomar como signo del hábito que haya delectación en la obra", como dice el Filósofo (*Eth*. 2).

ESENCIA DE LA GRACIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *El bien de la virtud y el bien del libre arbitrio.*

-Hay tres géneros de bienes: ínfimos, intermedios y supremos. Los ínfimos son como las especies de las cosas corporales; los intermedios son como las potencias operativas; los supremos son como las virtudes.

-Por la virtud no se produce un mal, porque la obra de la virtud es el buen uso de las cosas.

-De esos tres bienes, el libre arbitrio se sitúa en los intermedios, porque por él podemos usar mal de las cosas.

2. *La virtud es una cualidad.*

-Primero, la virtud no es acto u operación: porque es una cualidad conferida por Dios (cualidad por la que se vive rectamente).

-Segundo, la virtud no es acto, porque la fe no está en nosotros por nuestro arbitrio, sino por don divino.

-Tercero, la virtud no es acto, porque la gracia operante es una virtud que prepara o sana la voluntad, y si la prepara o sana no es una operación que proceda de la voluntad, sino algo que la antecede.

-Conclusión: la gracia es virtud, y la virtud no es acto o movimiento del alma, sino causa de éste, aunque no sin el libre arbitrio.

3. *Los méritos y la gracia.*

-Cuando se dice que los buenos méritos existen por la gracia, no sólo se entiende que existen por Dios que da la gracia (pues así todas las que existen son por Dios), sino que existen por la gracia que nos es dada. La gracia preveniente es causa del mérito junto con el libre arbitrio. Pero la gracia misma no es el mérito, sino que Dios la da sin méritos y por ella comienza el hombre a merecer.

-No se excluye el libre arbitrio y la voluntad de la que proceden las buenas obras

meritorias: pero proceden de la gracia como de una causa principal que sana y prepara a la voluntad; incluso la misma buena voluntad es un don divino.

-Se dice que la fe merece la justificación y la vida eterna, porque su acto, que es el creer, es un mérito; y lo mismo hay que decir del amor y de los demás actos de las virtudes: no porque la virtud misma sea un acto del alma, pues así surgiría del libre arbitrio. Nuestros méritos provienen, pues, de la gracia y de las virtudes, pero nunca sin el libre arbitrio: y estos mismos méritos son dones de Dios.

Texto de Pedro Lombardo

Se pregunta qué es la gracia misma y cómo merece aumentarse .- Se pregunta cómo la misma gracia preveniente merece ser aumentada y perfeccionada, ya que no hay mérito alguno sin el libre albedrío; y qué es la misma gracia, si es una virtud o no; y si es una virtud, si es un acto o no.

Antes de que se resuelva esto, antecede la cuestión sobre los tres géneros de bienes.- Para poder exponer esto claramente se ha de advertir que hay tres géneros de bienes. Unos son grandes, otros mínimos y otros medios, como dice San Agustín en *Retractationum*: "Las virtudes por las que se vive rectamente son bienes grandes. En cambio, las especies de cualesquiera cuerpos sin las que puede vivirse rectamente son bienes mínimos. Pero las potencias del alma sin las que no puede vivirse rectamente son bienes medios" (*Retract.,* I, 9, 4). Asimismo: "Nadie usa mal de las virtudes. Pero de los demás bienes, es decir, de los medios y de los mínimos, puede usar cualquiera no sólo bien, sino mal, y por eso nadie usa mal de la virtud, porque la obra de la virtud es el buen uso de aquellas cosas de las cuales también podemos no usar bien. Ahora bien, nadie que usa bien, usa mal. Pero la bondad de Dios no sólo otorgó los bienes mayores, sino también los bienes medios y los mínimos" (*Retract.,* I, 9, 4). Aquí tienes tres géneros distintos de bienes.

Entre qué bienes se cuenta el libre albedrío .- Se pregunta entre qué bienes se incluye el libre albedrío. De esto dice así San Agustín en *Retractationum*: "Ciertamente, el libre albedrío de la voluntad se encuentra entre los bienes medios, porque también podemos usarlo mal; sin embargo, es de tal condición que no podemos vivir rectamente sin él. Pero su buen uso es ya virtud, la que se encuentra entre los bienes grandes, de los que nadie puede servirse mal. Y porque vienen de Dios tanto los bienes grandes, como los medios y los mínimos, se sigue que también viene de Dios el buen uso de la voluntad libre, que es virtud, y se cuenta entre los bienes mayores" (*Retract.,* I, 9, 6).

Ratifica las autoridades anteriores que han sido atendidas y consideradas, para que pueda resolverse lo que se preguntaba.- Atiende diligentemente lo que se dijo y considéralo juntamente, pues así se te hará claro lo que se preguntaba antes. Dijo ciertamente que la obra de la virtud es el buen uso de aquellos bienes de los que también podemos no usar bien, es decir, de los medios, entre los que puso el libre albedrío, cuyo buen uso dijo también que es virtud; lo cual, si es así, no es entonces la obra de la virtud de la que se habló antes, porque la virtud es cosa distinta de su obra.

Sobre qué es la virtud y qué es su acto .- Aquí ha de considerarse qué es la virtud y qué es su acto o su obra. "Virtud es -como dice San Agustín- la buena cualidad del alma por la que se vive rectamente y de la que nadie usa mal; y la cual sólo Dios obra en el hombre" (cfr. *Retract.,* I, 9, 4).

Pone un ejemplo sobre la justicia: el cual se ha de entender igualmente de otras virtudes.- Y, por eso, sólo es obra de Dios, como enseña San Agustín sobre la virtud de la justicia en aquel lugar del Salmo: "Hice juicio y justicia" (*Sal* ., 118, 121); diciendo así: "La justicia es una virtud grande del alma, que sólo Dios hace en el hombre y, por eso, cuando el Profeta dice en boca de la Iglesia: «Hice la justicia», no quiso que se entendiera la virtud misma, la cual no es hecha por el hombre, sino su obra" (*Enn. In Psal*. 118, sermón 26, 1). Aquí se expone claramente que la justicia en el hombre no es obra del hombre, sino de Dios, lo cual se ha de entender también igualmente de las otras virtudes.

Sobre la fe dice igualmente que no viene del hombre, sino sólo de Dios .- Pues, escribiendo el Apóstol a los Efesios sobre la gracia de la fe, afirma, de manera semejante, que la fe no viene del hombre sino sólo de Dios: "Por gracia fuisteis salvados por la fe y esto no procede de vosotros, pues es un don de Dios" (*Ef.,* 2, 8). Esto es expuesto por los santos de la siguiente manera: "«esto», es decir, la fe, «no procede» de la fuerza de nuestra naturaleza, porque es puramente un «don de Dios»" (*Glossa*). Aquí también se enseña claramente que la fe no procede de la libertad de albedrío, o sea, del albedrío de la voluntad, lo cual concuerda con lo anterior (en la distinción 26), cuando se dijo que la gracia preveniente u operante es una virtud que libera y sana la voluntad del hombre. Por eso San Agustín dice en el libro *De spiritu et littera*: "Fuimos justificados no por la voluntad libre sino por la gracia de Cristo; no que se haga sin nuestra voluntad, sino que nuestra voluntad se muestra débil por la ley para que la voluntad sea sanada por la gracia y, ya sana, cumpla la ley"(*De spir.,* 9, 15).

De la gracia que libera la voluntad, la cual, si es la virtud, la virtud no procede del libre albedrío y, así, no es un movimiento del alma .- En efecto, si la gracia que sana y libera la voluntad del hombre es la virtud, sea una sola o muchas, puesto que la gracia misma no procede del albedrío de la voluntad, sino que, más bien, lo sana y prepara para que sea bueno, se sigue que la virtud no procede del libre albedrío y, así, que no es un movimiento o afecto del alma, ya que del libre albedrío procede todo movimiento o afecto del alma. Ahora bien, el bien procede de la gracia y del libre albedrío, pero el mal procede solamente del libre albedrío, pues, como dice San Agustín en *Retractationum*: "El hombre pudo caer espontáneamente y con el libre albedrío, pero no levantarse" (*Retract.,* I, 9, 6). Asimismo, en *De duabus animabus*: "Si las almas carecen del libre movimiento del alma para obrar y no obrar, y si, finalmente, no se les concede ningún poder para abstenerse de su obra, no podemos imputarles pecado" (*De duab. Anim.,* 12, 17). Aquí se muestra claramente que el movimiento del alma hacia el bien o hacia el mal procede del libre albedrío. Y, por eso, si la gracia o la virtud es un movimiento del alma, procede del libre albedrío. Pero si procede del libre albedrío, al menos en parte, ya no la realiza sólo Dios, sino que la realiza el hombre.

Aquí muestra aquello a lo que se dirigía lo antes dicho, es decir, para que se diera

a conocer si la virtud es un movimiento de la mente o no.- Por eso algunos enseñan, no sin erudición, que la virtud es una cualidad buena del alma o una forma que informa al alma, y la misma no es un movimiento o afecto del alma, sino que por ella es ayudado el libre albedrío para que se mueva y se dirija al bien; y así el buen movimiento o afecto del alma nace de la virtud y del libre albedrío, y de ahí procede exteriormente la obra buena.

Lo muestra por semejanza, y hay aquí una clara comparación de tres cosas con otras tres cosas.- Así como se riega la tierra con la lluvia para que germine y dé fruto, y la lluvia no es tierra, ni germen, ni fruto, ni la tierra es germen o fruto, ni el germen es fruto, así también la lluvia de la bendición divina se infunde gratuitamente a la tierra de nuestra alma, es decir; es inspirada la gracia, lo cual hace sólo Dios, y no el hombre con Él, porque por ella se riega la voluntad del hombre para que germine y fructifique, esto es, es sanada y preparada para que quiera el bien, según lo cual se llama operante, y es ayudada para que haga el bien, según lo cual se llama cooperante. Y aquella gracia es llamada adecuadamente virtud, porque sana y ayuda la voluntad débil del hombre.

En qué sentido se dice que los méritos buenos comienzan por la gracia y de qué gracia se entiende esto .- Luego, cuando se dice que los méritos buenos son y comienzan por la gracia (cfr. distinción 26), o se entiende la gracia que da gratuitamente, esto es, Dios, o, mejor, la gracia dada gratuitamente, que prepara la voluntad del hombre, pues no se diría gran cosa si se dijera que todo esto proviene de Dios, por quien son todas las cosas, sino que más bien se entiende que es su gracia dada gratuitamente por la que comienzan los méritos buenos.

Cómo debe comprenderse la expresión "cuando se entiende que estas cosas proceden sólo de la gracia".- Cuando se dice que estas cosas proceden sólo de la gracia, no se excluye el libre albedrío, porque ningún mérito hay en el hombre que no sea por el libre albedrío. Pero, a causa de que es lo principal, se atribuyen a la gracia los bienes que han de merecerse, porque la causa principal de los méritos buenos es la misma gracia por la que se estimula el libre albedrío y es sanada y ayudada la voluntad del hombre para que sea buena.

Que la buena voluntad procede principalmente de la gracia, y también es gracia, así como todo mérito bueno .- Ésta misma es también don de Dios y mérito del hombre, más aún, de la gracia, porque procede principalmente de la gracia y es gracia. Por eso San Agustín dice al presbítero Sixto: "¿Qué mérito tiene el hombre antes de la gracia, pues todo mérito bueno nuestro no lo hace más que la gracia?" (*Epist.* 194, 5, 19).

De qué modo el bien se constituye en el hombre por el bien meritorio y muestra, en parte, qué es el primer bien meritorio.- En efecto, como se ha dicho, por la gracia que se adelanta y sana el albedrío del hombre y por el mismo albedrío, es concebido en el alma el buen afecto o el buen movimiento de la mente, y éste es el primer bien meritorio del hombre. Así como, por ejemplo, por la virtud de la fe y el albedrío del hombre se

genera en la mente cierto movimiento bueno y remunerable, a saber, el creer mismo, así también, de la caridad y el libre albedrío proviene otro movimiento, a saber, el amar, que es muy bueno. Lo mismo se ha de entender de las demás virtudes. Y esos buenos movimientos o afectos son tanto méritos nuestros como dones de Dios, con los que se merece también su aumento y otras cosas que, consecuentemente, se nos aplican aquí y en el futuro.

Por qué razón se dice que la fe merece la justificación y otras cosas .- Cuando se dice que la fe merece la justificación (cfr. la distinción 26) y la vida eterna, la afirmación se toma en el sentido de que por el acto de fe se merece aquélla. De manera semejante se considera sobre la caridad, la justicia y las demás. En efecto, si la fe que es la misma virtud preveniente se dijera que es el acto de la mente en el que consiste el mérito, entonces la misma tendría su origen en el libre albedrío; lo cual, como no es así, se dice que es mérito porque su acto es mérito, siempre que esté presente la caridad, sin la cual ni creer ni esperar es mérito para la vida. De donde se manifiesta verdaderamente que la caridad es el Espíritu Santo (cfr. I, distinción 17) el cual informa y santifica las cualidades del alma para que el alma sea informada y santificada por ellas, sin la cual la cualidad del alma no se llama virtud, porque no es capaz de sanar el alma.

Sobre las funciones de las virtudes y sobre la gracia, que no es mérito, sino lo que lo hace .- Por lo tanto, por las funciones o actos de las virtudes, somos buenos y vivimos justamente, y nuestros méritos provienen de la gracia, que no es mérito, sino lo que lo hace, pero no sin el libre albedrío, a saber, los buenos afectos y sus progresos, y las buenas obras que Dios remunera en nosotros; y éstas mismas son dones de Dios. Por eso San Agustín dice al presbítero Sixto: "Al coronar nuestros méritos, no corona otra cosa que su propia obra. De ahí procede la vida eterna, que finalmente hace retornar a Dios por los méritos precedentes, porque incluso los mismos méritos por los que se retorna no proceden de nosotros, sino que son hechos en nosotros por la gracia, y también la vida misma es correctamente llamada gracia, porque se da gratuitamente. Y no es gratuita porque no se dé por los méritos, sino porque incluso los mismos méritos por los cuales se da son dados por gracia" (*Epist*. 194, 5, 19).

Epílogo, donde se añade otras cosas.- Por lo antes mostrado puede ya quedarnos claro, en alguna medida, de qué modo merece ser aumentada la gracia preveniente y otras cosas; y qué sea la misma: si una virtud u otra cosa. Y también si es una virtud, si es un acto o no, pues se mostró antes, a partir de algunos testimonios de autoridad, que la misma es una virtud, y la virtud no es el acto, sino su causa, pero no sin el libre albedrío.

Expone de qué modo ha de entenderse aquello: "la virtud es el buen uso del libre albedrío".- Por eso, lo que dijo antes San Agustín (en *Retract.,* I, 9, 6): que el buen uso del libre albedrío es virtud, puede admitirse en el sentido de que es el acto de la virtud. En caso contrario, parecería que se contradice, porque dijo también antes (en *Retract.,* I,

9, 4) que la obra de la virtud es el buen uso de aquellas cosas de las que podemos no usar bien, entre las que puso el libre albedrío. Pero, si el buen uso del libre albedrío es la obra de la virtud, ya no es virtud. Luego, cuando dijo que su buen uso es la virtud, designó con el nombre de virtud el uso de la misma.

Que el buen uso pertenece a la virtud y al libre albedrío, pero principalmente a la virtud .- Lo mismo, a saber, el buen uso, procede de la virtud y del libre albedrío; pero principalmente de la virtud, y ese buen uso se ha de contar entre los bienes mayores.

La gracia preveniente, la cual es entendida como virtud, no es el uso del libre albedrío, sino que de ella proviene el buen uso del libre albedrío y todos los bienes meritorios.- Pero aquella gracia preveniente, que también es virtud, no es el uso del libre albedrío, sino que más bien de ella procede el buen uso del libre albedrío, la cual recibimos de Dios, y no de nosotros mismos. Sin embargo, el buen uso del libre albedrío procede tanto de Dios como de nosotros; y por eso es mérito bueno, pues en aquello sólo obra Dios; en esto, obran Dios y el hombre. Este mérito proviene de aquella gracia purísima, que señaló el Apóstol cuando dijo: "Por la gracia de Dios soy lo que soy y su gracia no fue vana en mí" (1 *Cor.,* 15, 10).

San Agustín sobre la gracia y el libre albedrío.- Sobre este pasaje dice San Agustín: "Correctamente la denomina gracia, pues primero sólo Dios da la gracia, y nombra la gracia sola, ya que no la preceden sino los méritos malos; pero después, por la gracia, empiezan los méritos buenos. Y añade para mostrar también el libre albedrío: «Y su gracia no fue vana en mí»" (*De grat.,* 5, 12). "Y para que no se piense que la voluntad sin la gracia puede algo bueno, añade: «Pero no yo solo, es decir, sin la gracia, sino la gracia de Dios conmigo», es decir, con el libre albedrío. Ciertamente, cuando ha sido dada la gracia, comienzan nuestros méritos buenos; pero por ella, porque si ella falta, el hombre cae" (*De grat.,* 5, 12).

Se muestra aquí la opinión de otros que dicen que las virtudes son los buenos usos del libre albedrío, es decir, los actos del alma .- No obstante, dicen otros que las virtudes son los buenos usos de las potencias naturales; pero no todos, sino sólo los interiores, que están en el alma. Los exteriores, en cambio, que se producen por el cuerpo, no dicen que son virtudes, sino obras de las virtudes.

De qué modo convienen a esta sentencia las palabras antes dichas de San Agustín.- Y por eso lo que dice San Agustín: "que el buen uso de las potencias naturales es obra de la virtud", lo entienden acerca del uso exterior; pero cuando dice que el buen uso del libre albedrío es la virtud y se cuenta entre los bienes mayores, lo entienden del uso interior y afirman que las virtudes no son otra cosa que los buenos afectos o movimientos del alma que Dios hace en el hombre, no el hombre, porque, aunque esos movimientos pertenezcan al libre albedrío, con todo, no pueden ser a menos que Dios libere al mismo y lo ayude con su gracia operante y cooperante, que entienden como la voluntad gratuita

de Dios, porque "Dios es el que obra en nosotros tanto el querer" (*Flp.,* 2, 13) como el obrar bueno.

Con qué autoridades defienden lo que dicen .- Que las virtudes sean movimientos del alma lo apoyan con testimonios de autoridad de los santos, pues San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, dice: "¿Qué es la fe? Creer lo que no ves" (*In Ioan.,* 40, 9); pero creer es un movimiento del alma. Él mismo, en *De doctrina christiana* dice: "Llamo a la caridad movimiento del alma" (*De doct. Christ.,* III, 10, 16). Pero si la caridad y la fe son movimientos del alma, entonces las virtudes son movimientos del alma.

De qué modo otros, determinando lo antes dicho, les responden.- Otros, respondiéndoles, dicen que las palabras expuestas de San Agustín se han de entender así: "La fe es creer lo que no ves", es decir, la fe es la virtud por la que se cree lo que no se ve. Asimismo: "la caridad es el movimiento del alma", es decir, la gracia por la que se mueve el alma para amar.

Confirman esta determinación con testimonios de autoridad.- Y que estas expresiones y otras semejantes deban tomarse así, se desprende de aquello que dice San Agustín en otros lugares, pues en el libro*Quaestionum Evangelii* dice: "La fe, que propiamente se llama fe, es aquello por lo que se cree lo que no se ve". Asimismo, en *De Trinitate* dice: "es distinto lo que se cree, que la fe por la que se cree" (*De Trin*., XIII, 2, 5).

A partir de estas palabras argumentan así: una cosa es creer y otra aquello por lo que se cree. Ahora bien, antes se ha dicho que la fe es aquello por lo que se cree. Luego, de este modo, el creer no es la fe, porque el creer no es aquello por lo que se cree. Y añaden también: la virtud sólo es la obra de Dios que Él solo hace en nosotros. Luego ella misma no es el uso o el acto del libre albedrío. Pero creer es un acto del libre albedrío y, así, no es una virtud.

El juicio sobre estas cuestiones se deja al lector.- En éstas y en otras razones y testimonios se apoyan ambos. Pero el juicio de estas cosas lo dejo al examen del diligente lector y paso a otras cosas.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber distinguido la gracia en operante y cooperante, aquí pregunta a qué género se reduce, a saber, si es un acto o una cualidad del alma, proponiendo la misma cuestión acerca de la gracia y la virtud, ya sea porque a ambas se aplica la misma razón, ya sea, quizá, porque fue de la opinión de que la gracia no difiere de la virtud. Y se divide en dos partes: en la primera parte plantea la duda; en la segunda parte la resuelve, donde dice: "Aquí ha de considerarse qué es la virtud"; en el lugar donde también, según algunos, comienza la distinción 27. Sobre la primera parte hace dos cosas: plantea primero la duda de la cuestión, donde dice: "Para poder exponerse esto claramente se ha de advertir que hay tres géneros de bienes". De aquí colige cierta contrariedad de las afirmaciones de San Agustín. En efecto, en primer lugar expone las palabras en las que se dice que la obra de la virtud es el buen uso del libre albedrío; en segundo lugar, donde dice: "Se pregunta entre qué bienes se incluye el libre albedrío", se proponen ciertas palabras del mismo, en las que dice que el buen uso del libre albedrío es la virtud, y ambas cosas se oponen, porque la obra de la virtud no es virtud, por lo que, si el uso del libre albedrío es la virtud, no es obra de la virtud.

"Aquí ha de considerarse qué es la virtud". Aquí define la duda. Y define, primero, según una opinión, que la virtud o la gracia no es un acto; segundo, determina, según la opinión de otros, que la virtud es un acto, donde dice: "No obstante, dicen otros que las virtudes son los buenos usos de las potencias naturales". Lo primero se divide en dos. En primer lugar, muestra que la virtud o la gracia no es un acto. Suponiendo esto, muestra, en segundo lugar, cómo se dice que alguien merece por la gracia, duda que ha quedado por la definición anterior, ya que todo mérito consiste en un acto, donde dice: "Luego, cuando se dice que los méritos buenos son y comienzan por la gracia, o se entiende la gracia que da gratuitamente, esto es, Dios, o, mejor, la gracia dada gratuitamente". Sobre lo primero propone el siguiente razonamiento. La causa de la virtud en nosotros es Dios, y no nosotros. Pero somos nosotros la causa de cualquier acto nuestro. Luego ningún acto es virtud. Por lo tanto, si la gracia es virtud o algo semejante a la virtud, la gracia no es acto. Sobre esto, de otro modo, procede así: prueba primero esta proposición: que Dios solo obra en nosotros la virtud. En segundo lugar, asume esta proposición: que cualquier acto es causado en nosotros por el libre albedrío, donde dice: "En efecto, si la gracia que sana y libera la voluntad del hombre es virtud… se sigue que la virtud no procede del libre albedrío". Concluye, en tercer lugar, lo propuesto, donde dice: "Por eso, algunos enseñan, no sin erudición, que la virtud es una cualidad buena del alma o una forma, que informa al alma". Muestra lo primero de tres maneras. La primera, sobre la virtud en general, por su definición; la segunda, sobre la virtud de la justicia, por la autoridad de San Agustín, donde dice: "Y por eso… como enseña San Agustín sobre la virtud de la justicia"; la tercera, sobre la virtud de la fe, que también dice que se llama gracia, donde dice: "Pues, escribiendo el Apóstol a los Efesios sobre la gracia de la fe,

afirma, de manera semejante, que la fe no procede del hombre, sino sólo de Dios".

"Luego, cuando se dice que los méritos buenos son y comienzan por la gracia, o se entiende la gracia que da gratuitamente, esto es, Dios, o, mejor, la gracia dada gratuitamente". Después de haber mostrado que la gracia no es un acto, aquí muestra cómo se dice que alguien merece por ella. Y esto se divide en dos partes: en la primera muestra lo propuesto; en la segunda, a partir de lo dicho, colige la solución de la duda, donde dice: "Por lo antes mostrado puede ya quedarnos claro, en alguna medida, de qué modo merece ser aumentada la gracia preveniente". Sobre lo primero hace tres cosas. En primer lugar, muestra que la gracia es principalmente la causa del mérito; en segundo lugar, muestra de qué modo se dice que alguien merece por ella, a saber, en cuanto alguien merece por su acto, donde dice: "Cuando se dice que la fe merece la justificación y la vida eterna, la afirmación se toma en el sentido de que por el acto de fe se merece aquélla"; en tercer lugar, concluye lo propuesto, donde dice: "Por lo tanto, por las funciones o actos de las virtudes, somos buenos".

"No obstante, dicen otros que las virtudes son los buenos usos de las potencias naturales". Aquí determina la cuestión en sentido contrario, según otra opinión. Y sobre esto hace tres cosas: en primer lugar, propone la opinión de ellos; en segundo lugar, propone sus pruebas, donde dice: "Que las virtudes sean movimientos del alma lo apoyan con testimonios de autoridad de los santos"; en tercer lugar, pone las respuestas a esas pruebas según la primera opinión, donde dice: "Otros, respondiéndoles, dicen que han de entender así las palabras expuestas de San Agustín".

Cuestión única

Aquí se preguntan seis cosas: 1. En qué género está la virtud, a saber, si en el género del acto o en el del hábito; 2. Sobre la definición de virtud que propone San Agustín en el texto; 3. Si se da, según el acto de la virtud y de la gracia, el merecer de condigno la vida eterna; 4. Si alguien puede merecer la gracia para sí mismo; 5. Si alguien puede merecer el aumento de la gracia para sí mismo; 6. Si alguien puede merecer para otro la gracia primera.

Artículo 1: Si la virtud es hábito
(I-II q55 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la virtud no es hábito, pues lo último de una cosa no se pone en otro género que la cosa misma. Ahora bien, como dice el Filósofo en *De caelo* (I, texto 116) la virtud es lo último que hay de potencia en la cosa. Luego no está en el género del hábito, sino en el género de la potencia.

2. No son más perfectas las potencias naturales que las potencias racionales. Ahora bien, las potencias naturales pueden realizar sus actos sin hábitos intermedios, como es claro en lo duro y lo blando. Entonces, con mucha más razón pueden hacerlo las potencias racionales. Luego la virtud o es potencia o es acto.

3. Si se dice que en las potencias racionales se requieren los hábitos para que las potencias se determinen a algo uno, se responde, en contra, que la potencia determinada a algo uno está siempre en su acto y no puede inclinarse a la parte opuesta. Ahora bien, la potencia racional perfeccionada por la virtud moral no está siempre en su acto, ya que no ocurre que siempre actúe, según el Filósofo en *De somno et vigilia* (I, texto 2); e incluso aunque estuviera en algún acto, podría inclinarse al acto contrario. Luego la potencia racional no se determina a algo uno por el hábito.

4. El premio responde al mérito. Ahora bien, el mérito es el mismo acto bueno del libre albedrío. Por lo tanto, ya que el premio se debe a la virtud y a la gracia, parece que la virtud o la gracia son actos.

5. El medio es del mismo género que los extremos. Ahora bien, la virtud es el medio entre pasiones diversas, como es claro en *Ethica* (II, 3). Luego, parece que la virtud no esta en el género del hábito, sino en el género de la pasión o del acto, pues también las acciones del alma se llaman pasiones, como se dice en *Sex principiorum*.

EN CONTRA está que el Filósofo dice *Ethica* (II, 4): que la virtud es "el hábito electivo que se sitúa en el medio", etc.

Además, somos buenos por las virtudes. Ahora bien, no poseemos la bondad gratuita por los actos. Luego la virtud y la gracia no son actos.

SOLUCIÓN

Ya que el efecto es proporcionado a su causa, es necesario que el acto de la potencia racional sea proporcionado a la misma potencia. Pero no sólo se considera en el acto de la virtud la sustancia del mismo acto, sino también el modo de obrar, pues no es casto el que obra castamente de cualquier modo, sino el que lo hace fácil y deleitablemente, como se dice en *Ethica* (I, 13). Ahora bien, la delectación se causa por la conveniencia, como también es claro, en lo sensible, que la unión de lo conveniente con lo conveniente

da lugar a la delectación. Luego es necesario que el acto de la virtud proceda de la potencia adaptada y asimilada a este acto. Pero la potencia racional no tiene esto por sí misma, ya que está abierta a ambos opuestos. Luego es necesario que algo se añada a la potencia como perfección suya, por lo que haga surgir tal acto, sin importar de dónde sea causado; y decimos que éste es el hábito de la virtud; y por eso dice el Filósofo en *Ethica* (II, donde antes) que es necesario tomar, como signo de que un hábito se ha generado, que la obra se hace con delectación.

Por esto, ocurre también que la potencia perfeccionada por el hábito de la virtud tiende al acto que le es semejante a modo de cierta naturaleza, por lo cual dice Cicerón (*De inv.*, proem.) que la virtud es un hábito a modo de naturaleza acorde con la razón, pues como la gravedad tiende hacia abajo, así la castidad obra lo casto. Y por eso también ocurre que, en una naturaleza acabada, cuya potencia no puede desviarse al mal, no se requiere un hábito por medio del cual obre, porque la potencia por sí misma es proporcionada al acto perfecto, como es claro en Dios. Y es claro así que la primera opinión contiene la verdad; la segunda, en cambio, es discordante respecto a las afirmaciones de los santos y no es adecuada a la filosofía, sino que tuvo su origen en ciertos testimonios de autoridad mal entendidos.

RESPUESTAS

1. Lo que es algo último de la cosa no se reduce a otro género, sino que está en el mismo género: o por sí misma, como la última parte de la línea, o por reducción, como el punto respecto de la línea. Ahora bien, la virtud no es lo último de la potencia de esta manera, sino que se dice que es lo último suyo respecto al acto, porque lo más alto a lo que puede elevarse la potencia es el acto que la virtud produce.

2. Las potencias naturales están determinadas a sus actos por sí mismas, por lo que no necesitan de un hábito que las determine, como las potencias racionales, que están abiertas a ambos contrarios.

3. Dicen algunos que las virtudes tienen ciertos actos que son continuos y no hay en ellos interrupción, aunque nosotros no lo sintamos así, pues estiman que las virtudes no pueden estar ociosas. Ahora bien, el acto es doble, a saber: el acto primero, como el ser es acto de la forma, y tal acto de la virtud es continuo, pues permaneciendo la castidad permanece continuamente el ser casto; y el acto segundo, que es la operación, y éste no es continuo, pues este acto no es sólo de la virtud, sino también de la potencia que perfecciona. Y así como ninguna forma que no es subsistente por sí misma posee operaciones sin unión con un sujeto, de modo semejante, no hay ningún acto u operación del libre albedrío, y principalmente con elección, sin la cual no puede haber acto de virtud, que no sea percibido por nosotros. Y por eso se ha de decir, de otro modo, que la naturaleza de la potencia no se suprime por el hábito; ahora bien, a la naturaleza de la potencia racional pertenece el que no pueda ser obligada a algo determinado, por lo que, aunque esté perfeccionada por la virtud, estará en ella el hacer o el no hacer, o hacer esto

o lo contrario; y no es necesario que siga continuamente la inclinación de la virtud, pues el acto de la virtud recibe algo de la potencia, a saber, que no sea por necesidad, y recibe algo del hábito, a saber, el obrar fácilmente.

4. El premio responde de modo diverso a la gracia y al mérito; pues responde a la gracia y a la virtud como a aquello de donde pasa al acto la eficacia del merecer, por lo cual, cuanto mayor es la gracia de la que procede el acto de la virtud, es tanto más eficaz para merecer. En cambio, al mismo acto que se llama mérito, responde como a aquello por lo que se merece de suyo: porque, como se dice en *Ethica* "así como en las olimpiadas no son premiados los mejores y más fuertes, sino los que luchan; y de estos algunos, a saber, los que vencen, así también se hacen ilustres en la vida, entre los buenos y los mejores, aquellos que actúan" (*Eth.,* I, 8), lo cual también concuerda con la sentencia del Apóstol: "No será coronado sino el que haya luchado legítimamente" (2 *Tim*., 2, 5).

5. La virtud se llama medio de dos modos, a saber, esencial y eficientemente. Esencialmente no es un medio entre dos pasiones, sino entre dos hábitos viciosos, por los cuales nos relacionamos de una cierta manera con las pasiones. Y esto no es esencial a la virtud, ya que se encuentra alguna virtud que no es medio de este modo, a saber, la justicia, como es claro por *Ethica* (V, 10), pues a la justicia, como a la igualdad y a la medida, se opone la abundancia de aquél que posee más de lo que es justo, el cual por esto mismo es injusto, y posee el vicio de la injusticia, y también se le opone la carencia de aquél que fue defraudado, carencia que no es vicio en él; y, de este modo, la justicia no es un medio entre dos vicios. En cambio, se dice que es eficientemente un medio entre las pasiones, porque en las pasiones encuentra el medio; por lo que no es necesario que esté en el género de la pasión.

Artículo 2: Si es adecuada la definición de virtud propuesta por San Agustín (I-II q55 a4)

OBJECIONES

1. Parece que San Agustín define inconvenientemente la virtud, pues, como se dice en *Topica* (II), ningún género se predica denominativamente de su especie. Ahora bien, la bondad es el género de la virtud, pues la virtud es, como dice el Filósofo en *Ethica* (I, 10), aquello por lo que alguien es bueno y lo que hace la obra buena. Luego se dice inconvenientemente que la virtud es una cualidad buena.

2. Aquello que transciende el género no debe ponerse como diferencia del género. Ahora bien, el bien transciende el género de la cualidad, ya que es convertible con el ente. Luego se pone inconvenientemente como diferencia de la cualidad cuando se la llama cualidad buena del alma.

3. El sujeto que se pone en la definición de algún accidente debe ser convertible con él. Ahora bien, la mente no se comporta así respecto a la virtud, pues no toda virtud está en la mente como en su sujeto, sino que algunas están en lo concupiscible, algunas en lo irascible, y así de otras. Luego se pone inconvenientemente la mente como sujeto común de la virtud en su definición.

4. Aquello que es propio de alguna especie no debe ponerse en la definición del género. Pero la rectitud es propia de la justicia, por lo que San Anselmo dice (*De ver.*, 13) que la justicia es la rectitud de la voluntad guardada a causa de sí misma. Luego en la definición de la virtud común se pone de modo inconveniente: "por la que vivimos con rectitud".

5. Todo el que se ensoberbece de alguna cosa usa mal de ella. Ahora bien, muchos se ensoberbecen de las virtudes, porque, como dice San Agustín en la *Regula*, la soberbia también acecha a las buenas obras para que perezcan. Luego es falso lo que se dice: "de la cual nadie usa mal".

6. El que vive rectamente no hace mal uso. Luego, cuando dijo que la virtud es por la que se vive con rectitud, añade de modo superfluo: "de la cual nadie usa mal".

7. San Agustín dice: "El que te creó sin ti, no te justificará sin ti" (*Serm.* 15, 11). Ahora bien, no hay justificación sino por la virtud. Luego es falso lo que sigue: "la cual obra Dios en nosotros sin nosotros".

8. A todo lo que conviene la definición conviene también lo definido. Ahora bien, la gracia no es una virtud, como se ha dicho antes; y, con todo, le conviene esta definición. Luego la definición de la virtud no es ésta.

9. De una cosa debe haber una sola definición, así como también un solo ser. Luego

si se asignan a la virtud algunas otras definiciones, parece que aquélla no es adecuada, si éstas son convenientes.

SOLUCIÓN

San Agustín no intenta definir aquí cualquier virtud, sino la virtud infusa, y ésta la define muy completamente, poniendo lo formal de la misma, a saber, el género y la diferencia, al decir "cualidad buena"; el sujeto, el cual es la materia en la que se da, cuando dice: "del alma"; el acto, el cual es también el fin de la virtud, cuando dice: "por la que se vive con rectitud y de la que nadie hace mal uso"; y la causa eficiente, cuando dice: "que Dios obra en nosotros sin nosotros".

RESPUESTAS

1. Se debe hablar de modo diverso de los nombres que expresan formas generales y de los que expresan formas especiales, pues la forma especial que informa algún sujeto no es informada por otra forma de la misma razón, como el color no es informado por el color, sino quizá por la luz, de donde no puede llamarse coloreado al color, sino, quizá, iluminado, y, de manera semejante, tampoco puede llamarse coloreada la blancura. A veces ocurre, sin embargo, que aquello que es una perfección de una cosa según una razón, es perfeccionado por otra según otra razón, como la luz original [*lux*] perfecciona el color, el color perfecciona la superficie y la superficie el cuerpo, del cual es término, por lo que la perfección puede decirse perfeccionada. Y ocurre de modo semejante en todas aquellas cosas que expresan una perfección en general, como el nombre "bueno"; de ahí que la virtud que se llama bondad del alma en cuanto que la perfecciona, puede llamarse buena en cuanto que es perfeccionada por alguna otra cosa, como el orden al fin y la regla de la razón, por las cuales posee la forma y obtiene la especie.

2. Aunque el bien sea convertible con el ente, se encuentra de un modo especial en las cosas que son animadas y que poseen elección, como se dice en *Metaphysica* (V, texto 19). La razón de esto es que se habla de bien por razón del fin; y, por eso, aunque se encuentre en todas las cosas en las que está el fin, se encuentra especialmente en aquellas cosas que se dan el fin a sí mismas y conocen la intención del fin. Por eso los hábitos electivos toman su especie del fin; y por eso "bien" y "mal" son diferencias constitutivas de estos hábitos, no en cuanto se toman de modo general, sino del modo ya dicho.

3. No debe ponerse en la definición de accidente más que su sujeto. Pero, aunque ocurra a veces que haya virtud, como en su sujeto, en alguna potencia que esencialmente no es la mente, aquélla no es sujeto de la virtud sino en cuanto participa algo de la mente y de la razón; por lo cual dice el Filósofo en *Ethica* (I, último) que lo racional es el sujeto de la virtud, ya sea lo racional esencialmente o lo racional por participación.

4. San Anselmo parece no definir la justicia que es una virtud especial, sino la justicia general, que es llamada legal por el Filósofo, y es la misma que la virtud en cuanto al

sujeto, y difiere sólo por la razón, como es claro por *Ethica* (V, 3). Pero si se toma como justicia especial, se ha de saber que la rectitud puede tomarse de dos modos: uno, según la proporción de una cosa a otra, y de este modo la rectitud es propia de la justicia, que determina la igualdad en lo dado y lo recibido, como se dice en *Ethica* (V, 5); el otro, según la proporción del acto al fin y al juicio de la razón, y así la rectitud conviene a cualquier virtud y así se toma aquí.

5. Se dice que algo se usa de dos modos: o como la forma que es principio del uso y, de este modo, nadie usa mal la virtud, porque por el hecho mismo de que es un uso que procede de la virtud no puede ser malo; o como el objeto, y de este modo ocurre que las virtudes se usan mal, como es claro en aquellos que se ensoberbecen de ellas.

6. El vivir con rectitud se da por dos cosas, a saber, por la virtud y por el libre albedrío; pero sucede que se usa mal el libre albedrío y por eso se añade, para diferenciarlos "de la cual nadie usa mal", pues, aunque el que vive rectamente no lo use mal, vivir rectamente en todo sentido es de tal índole que nadie usa mal de ello.

7. Dios no nos justifica sin que consintamos nosotros, porque no coacciona a la virtud, como dice el Damasceno (*De fide,* II, 12 y 30). Pero nos justifica sin que nosotros causemos la virtud.

8. Si se toma esta definición estrictamente, no conviene a la gracia, porque cuando se dice: "por la que se vive rectamente" se muestra que la virtud es el principio del obrar recto, pues no se toma aquí vivir rectamente en cuanto que vivir es el ser del viviente, sino en cuanto que es la operación del viviente. Ahora bien, la gracia no es el principio del obrar recto más que por medio de la virtud y por eso no es aquello por lo que inmediatamente se vive con rectitud.

9. Si se toma la definición de la cosa que abarca todo el ser de la cosa en cuanto se constituye por todas sus causas, que es la definición perfecta, entonces no puede haber más que una sola definición de una misma cosa. Ahora bien, dicha definición de la virtud abarca todas sus causas, como se ha dicho; sin embargo, se encuentran también otras que expresan algunas de éstas, como aquélla del Filósofo: "El hábito electivo que consiste en el medio" (*Eth*., II, 5), etc. que expresa lo formal de la virtud y su acto; y aquélla que está en *Physica*: "La disposición de lo perfeccionado a lo óptimo" (*Phys.,* VII, texto 17), expresa el orden al fin. Diversas descripciones expresan diversas condiciones de la virtud y, así, no hay inconveniente en que se den muchas definiciones de la virtud.

Artículo 3: Si alguien puede merecer de condigno la vida eterna por los actos de la virtud
(I-II q114 a3)

OBJECIONES

1. Parece que alguien no puede de condigno [*ex condigno*] merecer la vida eterna por los actos de la virtud. Primero, por lo que se dice en *Romanos*: "Los padecimientos del tiempo presente no tienen comparación [*non sunt condignae*] con la gloria que ha de manifestarse en nosotros" (*Rom.,* 8, 18). Ahora bien, los santos merecen sobre todo por los padecimientos que soportan. Luego parece que nadie merece la vida eterna de condigno.

2. Lo condigno comporta igualdad de dignidad. Ahora bien, es imposible que un acto humano se iguale en dignidad al premio de la vida eterna, que es el mismo Dios. Luego parece que nadie puede merecer de condigno la vida eterna.

3. El que devuelve lo que debe no merece un premio ulterior. Ahora bien, el hombre que obra bien devuelve lo que debe, como se dice en *Lucas*: "Cuando hubiereis hecho todo que se os mandó, decid: somos siervos inútiles; hicimos lo que debimos hacer" (*Lc.*, 17, 10). Luego parece que nadie de condigno, viviendo rectamente, merece la vida eterna.

4. Aquél de quien alguien merece algo se hace deudor de éste, porque el premio se debe al mérito. Ahora bien, Dios no puede hacerse deudor. Luego nada podemos merecer de Él de condigno.

5. Nadie merece premio de aquél que ni es ayudado ni puede ser ayudado por su obra. Ahora bien, Dios no es ayudado por nuestras buenas obras, porque no necesita nuestros bienes, como se dice en el *Salmo* (15, 2). Luego parece que no podemos merecer nada de Él.

EN CONTRA, nada se da por un juicio justo a menos que alguien merezca. Ahora bien, se llama a la vida eterna corona de justicia, porque por ella se da por un juicio justo, como se devuelve lo depositado: "Por lo demás me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo juez" (2 *Tim.*, 4, 8). Luego alguno merece la corona de la justicia.

Además, la culpa se relaciona con la pena como la obra de la virtud con la gloria. Ahora bien, la culpa merece de condigno la pena eterna. Luego también el acto de la virtud merece de condigno la vida eterna.

SOLUCIÓN

Hay dos opiniones al respecto, pues algunos dicen que nadie puede merecer la vida eterna de condigno [*ex condigno*], sino sólo de congruo [*ex congruo*]. Otros, en cambio,

dicen que alguien también puede merecer de condigno la vida eterna por los actos de la virtud. Ahora bien, se dice que alguien merece de condigno cuando hay igualdad entre el premio y el mérito según la recta estimación; pero sólo de congruo cuando no se da tal igualdad, sino que sólo según la liberalidad del que da, se da lo que es adecuado al que da.

Con todo, ambos parecen decir la verdad bajo algún aspecto, pues hay dos tipos de igualdad, a saber, la igualdad de cantidad y la igualdad de proporción. No merecemos de condigno la vida eterna según la igualdad de cantidad por los actos de las virtudes, pues no hay un bien tan grande en la cantidad del acto de la virtud como el premio de la gloria, que es su fin. En cambio, merecemos la vida eterna de condigno según la igualdad de proporción. En efecto, se da igualdad de proporción cuando esto se relaciona con aquello del mismo modo que una cosa con otra. Ahora bien, no es algo mayor para Dios dar la vida eterna que para nosotros realizar el acto de la virtud, sino que, así como lo uno es congruente con lo otro, también eso lo es con aquello. Por lo tanto, se encuentra cierta igualdad de proporción entre Dios que premia y el hombre que merece, siempre que el premio se refiera al mismo género en el que está el mérito, de manera que, si el premio es de una condición tal que excede la capacidad de la naturaleza humana, como la vida eterna, también el mérito sea causado por un acto en el que resplandece el bien de aquel hábito que se infunde divinamente y que pone en nosotros el sello divino.

Pero aquellos que dicen que nosotros podemos merecer la vida eterna de condigno, parece que dicen algo más verdadero, pues, hay dos especies de justicia, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 2), a saber, la justicia distributiva y la conmutativa -que está en los contratos, como en la compra y en la venta-; la justicia conmutativa se refiere a la igualdad aritmética, que tiende a la igualdad de cantidad; pero la justicia distributiva mira a la igualdad geométrica, que es la igualdad de proporción. Ahora bien, cuando se otorga el premio en relación con los méritos, se observa la forma de la distribución, ya que Él da a cada uno según sus obras, más que la forma de la conmutación, pues Dios no recibe nada de nosotros; aunque alguna vez se encuentre dicho metafóricamente por los santos que el reino de los cielos se compra con buenas obras, en cuanto Dios recibe nuestras obras como el que las acepta. Y por eso se dice más verdaderamente que merecemos de condigno, y no que no merecemos de condigno.

RESPUESTAS

1. Por lo que dice, el Apóstol, intenta excluir la igualdad de cantidad, porque en los padecimientos presentes no hay una amargura tan grande como el gozo de la gloria futura.

2. Para la condignidad de la justicia distributiva no se requiere la igualdad de cantidad, sino sólo de proporción, como se ha dicho.

3. Devolviendo lo que debe, alguien merece ante Dios también en aquello que hace

laudable la vida entre los hombres. Ahora bien, el acto de justicia es tan laudable como el de las demás virtudes, por lo que el acto de la justicia es también meritorio, aunque algunos negaron esto alguna vez; y, no obstante, el acto de la justicia consiste en la devolución de lo debido, incluso lo que se debe al hombre, pues aunque no sea suyo aquello que devuelve y que debe a otro, sin embargo, el modo de la operación, en el que se funda tanto el derecho de merecer como la alabanza, pertenece al que da, el cual devuelve voluntariamente y por el bien de la justicia.

4. Dios no se hace nuestro deudor más que, quizá, a causa de lo prometido, porque Él mismo prometió el premio a los que obran el bien; y, por tanto, no hay inconveniente en que alguien pueda merecer de Él, a causa de lo cual se hace deudor de algún modo. O se puede decir también que, en la justicia conmutativa, aquél de quien se merece se hace deudor del que merece, como es claro en aquellos que cobran por sus obras al servicio de los otros; pero en la justicia distributiva no se requiere la razón de lo debido de parte del que distribuye, pues puede distribuir algunas cosas por liberalidad, en cuya distribución, sin embargo, se exige la justicia en cuanto retribuye proporcionalmente a los que son diversos según lo exige el nivel de cada uno.

5. Esto es válido en la justicia conmutativa, pero no es necesario en la distributiva.

Artículo 4: Si alguien puede merecer la gracia
(I-II q114 a5)

OBJECIONES

1. Parece que alguien puede merecer la gracia, pues la justificación no se hace más que por la gracia. Ahora bien, se dice en el texto que la fe merece la justificación. Luego alguien merece la gracia por el acto de fe.

2. Alguien, usando bien de una cosa temporal que ha recibido previamente de algún señor, merece lo que antes había recibido, como un caballo o algo de este tipo. Ahora bien, el uso de la gracia no es menos eficaz para merecer que el uso de una cosa temporal. Luego alguien, usándola bien, merece la gracia recibida.

3. La oración por la que uno ruega por sí mismo y que se refiere a aquellas cosas que sirven para la salvación merece ser escuchada por Dios, como dice San Agustín (*In Ioan*., 102). Ahora bien, si alguien que está en gracia reza para que, si llegara a perder la gracia, le sea devuelta, pide para sí lo que más conviene para la salvación. Luego merece recuperar la gracia.

4. Si Dios da la gracia a alguien, la da al digno o al indigno. Si la da al indigno, es necio e injusto, lo cual es imposible. Luego la da al digno. Ahora bien, nadie es digno de poseer algo más que aquél que lo ha merecido. Luego todo el que recibe la gracia la mereció antes.

5. En Dios no es menor el orden de la justicia en la distribución de la gracia que en la distribución de los bienes naturales. Ahora bien, dice Platón (en el *Timeo*) que las formas no son dadas por el dador más que según los méritos de la naturaleza. Luego tampoco la gracia se infunde más que según los méritos de los que la reciben.

EN CONTRA, lo que se retribuye por los méritos, no se da gratuitamente. Ahora bien, no es gracia lo que no se da gratuitamente. Luego la gracia no se retribuye por los méritos.

Además, lo que es principio de todo mérito no cae bajo el mérito. Ahora bien, esto es la gracia. Luego, etc.

SOLUCIÓN

En todo el que merece se exige que su acto sea de algún modo proporcionado a aquello que merece, pues nadie merece sino aquello que le puede ocurrir según su condición, como el siervo no merece del señor que sea admitido a la herencia de los hijos, sino que reciba su paga. Pero la gracia excede del todo la condición de la naturaleza humana, lo cual es claro por su efecto, porque lleva al fin que ninguna naturaleza creada puede alcanzar por sí misma, por lo cual se dice en *Corintios*: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha llegado al corazón del hombre lo que ha preparado Dios

para los que le aman" (1 *Cor*., 2, 9). Por eso, en modo alguno puede caer el don de la gracia bajo el mérito del que está en una condición puramente natural y mucho menos de aquél que está caído en el pecado. No obstante, las buenas obras hechas antes del don de la gracia no carecen de un premio proporcionado, pues causan cierta disposición a la gracia y tienen consigo también cierta honestidad, alegría y hermosura, en las que consiste principalmente su premio. Y causan también algunas cosas accidentalmente, como la afluencia de los bienes temporales o algo de este tipo, porque frecuentemente, como dice San Gregorio (*Mor*., V, 1), Dios remunera en este mundo al que no merece el premio de la vida futura, de modo que no quede ningún bien sin recompensa.

RESPUESTAS

1. Se dice que la fe merece la justificación en la medida en que lo primero que aparece en la justificación es el movimiento de la fe: "Es necesario que quien se acerque a Dios crea que Él es" (*Heb*., 11, 6), pero no de modo que la justificación caiga bajo el mérito.

2. Sucede en la justicia conmutativa, a veces, que el premio o aquello que está en lugar del premio precede al mérito, como es claro en la compra y en la venta, pues el que toma la cosa comprada antes de pagar el precio recibe de alguna manera el premio antes de merecer, lo cual es más claro todavía en aquél que toma la recompensa del trabajo antes de hacer un trabajo para alguien. Pero en la justicia distributiva no puede suceder esto, porque se otorga el premio según el grado y la dignidad de la persona; y por eso es necesario que se atienda al premio según aquello que precede al mérito y por lo que alguien es constituido en tal dignidad. Por eso, como Dios da la gracia a hombres diversos al modo de la justicia distributiva, no puede ser que alguno merezca, por los actos posteriores, la gracia recibida antes.

3. Quien ora así no merece que se le restituya la gracia tras la pérdida, porque la oración precedente perece por el pecado siguiente, como también los otros méritos buenos; ni es una oración eficaz para pedir, porque no ora con constancia, sino que interrumpe la oración pecando.

4. Lo indigno puede tomarse de dos maneras. De una manera, sólo negativamente, y así Dios da la gracia a los indignos, porque la da a aquellos que no son suficientemente dignos para eso, pero que tienen alguna disposición para recibirla, por lo cual se dice, de algún modo, que merecen la gracia de modo congruente; y no se sigue de esto que sea injusto, sino liberal. De otra manera, se toma contrariamente, de modo que se digan indignos los que tienen una voluntad que resiste a la gracia; y a estos no infunde la gracia, porque no obliga a la virtud, como dice el Damasceno en el lugar citado.

5. La potencia de la materia es proporcionada a la recepción de la forma, por lo que sus disposiciones y aptitudes pueden llamarse méritos de modo adecuado. Pero la gracia excede toda proporción de la naturaleza, por lo que los actos naturales no pueden

llamarse méritos respecto de la gracia, sino sólo disposiciones remotas.

Artículo 5: Si alguien puede merecer el aumento de la gracia
(I-II q114 a8)

OBJECIONES

1. Parece que nadie puede merecer el aumento de la gracia, pues la eficacia de merecer se atiende según la magnitud de la raíz. Ahora bien, si alguien merece una gracia mayor por el acto de una gracia menor, la eficacia del merecer excedería la raíz de la gracia. Luego no ocurre que se merezca el aumento de la gracia.

2. Todo acto meritorio merece lo que cae bajo el mérito. Luego, si sucede que se merece el aumento de la gracia, se sigue que la gracia aumentará con cualquier acto meritorio, lo cual es falso.

3. Por los mismos principios por los que algo nace, también aumenta. Ahora bien, el principio de la gracia no cae bajo el mérito; luego tampoco su aumento.

4. Nadie merece lo que está en su potestad. Pero en la potestad del hombre que tiene la gracia está no sólo mantenerse donde está, sino avanzar a algo mejor. Luego no sucede que el mismo progreso de la gracia se merezca.

5. El acto remunerado no espera un premio ulterior. Ahora bien, si ocurriera que se mereciera el aumento de la gracia, con ese aumento de la gracia aquel acto quedaría remunerado. Luego no se le debería un premio ulterior, lo cual es inconveniente.

EN CONTRA está lo que dice San Agustín (*Epist.* 106): que la gracia merece ser aumentada para que, aumentada, merezca también ser perfeccionada; y, así, el aumento de la gracia cae bajo el mérito.

Además, es algo mayor el que se perfeccione la gracia que el que sea aumentada. Ahora bien, la gloria cae bajo el mérito, y no es otra cosa que la gracia perfecta. Luego cae también bajo el mérito el aumento de la gracia.

SOLUCIÓN

Así como se devuelve a la culpa dos tipos de pena: una, la que acompaña la culpa misma, como el remordimiento de la conciencia y cosas de este tipo, según lo cual dice San Agustín en *Confessiones* (I, 12) que el alma desordenada es una pena para sí misma, y otra, que es infligida exteriormente por un juez, sea Dios o un hombre; así también, hay dos premios correspondientes al mérito: uno que acompaña el acto mismo meritorio, como la misma delectación de la obra buena y cosas semejantes, y otro que es retribuido por Dios o por el hombre a causa de la obra buena, como la vida eterna y todo lo que se otorga de este modo.

Pero el acto meritorio se ordena a estos dos premios de diverso modo. Es proporcionado al primer premio según su forma, por ejemplo, porque es deleitable un

acto que procede de un hábito perfecto, por lo que se reduce al principio del acto como a su causa; pero se ordena al premio que se otorga exteriormente sólo según la proporción de la dignidad, de manera que se le remunere en cualquier bien tanto cuanto ha merecido y se le castigue tanto cuanto pecó. Luego, según esto, digo que por el acto meritorio se merece el aumento de la gracia como un premio concomitante a la naturaleza del acto meritorio, ya que ocurre naturalmente que todo acto es capaz de producir o aumentar un hábito semejante, sea eficientemente, sea dispositivamente.

RESPUESTAS

1. Aunque el premio que alguien merece sea mayor que la gracia por la que merece, no se sigue que la eficacia de merecer en el acto sea mayor que la que exige la gracia que informa el acto, pues consta que alguien merece, por un acto meritorio informado por la caridad, la caridad perfecta, que es la caridad de la patria celestial, que es mucho mayor que la caridad en estado itinerante que hace surgir el acto meritorio. En efecto, al decirse que la eficacia de merecer corresponde en el acto meritorio a la magnitud de la gracia, no se entiende una proporción de cantidad del premio al principio del merecer según la igualdad, sino según cierta proporcionalidad del acto meritorio al principio del merecer, porque cuanto mayor es la caridad y la gracia, tanto mayor es el premio que se merece por el acto meritorio.

2. Cuando un acto meritorio se relaciona con el premio sólo en razón de mérito, entonces es verdad que alguien por un acto merece un premio de la misma naturaleza que el que merece por otro acto. Pero ocurre de modo distinto cuando el acto meritorio se relaciona con el premio no sólo como mérito, sino de alguna manera como causa; y así se relaciona el acto meritorio con el aumento de la gracia, por lo que no es necesario que todo acto meritorio merezca el aumento de la gracia, porque no se encuentra en cualquier acto meritorio aquella condición por la cual se sigue, por el acto, el aumento del hábito, sino sólo en aquel acto por el que uno usa la gracia recibida según las proporciones de sus fuerzas, de modo que a nadie falte la gracia de Dios por negligencia, como se ha dicho en el libro I, distinción 17.

3. Vienen de Dios tanto el aumento de la gracia como su misma infusión, pero nuestros actos se relacionan de modo diverso con la infusión de la gracia y con el aumento de la misma, porque, antes de la infusión de la gracia, el hombre todavía no es partícipe del ser divino, por lo que sus actos son del todo desproporcionados para merecer algo divino, que excede la facultad de la naturaleza. Pero por la gracia infusa se constituye en el ser divino, por lo que sus actos se hacen ya proporcionados para merecer el aumento y la perfección de la gracia.

4. No se dice que el hombre que posee la gracia pueda avanzar a algo mejor como si él mismo se aumentara la gracia, ya que el aumento de la gracia procede de Dios, sino porque el hombre puede merecer el aumento de la gracia por la gracia recibida, disponiéndose para hacerse más capaz de una mayor gracia.

5. El premio concomitante al acto no excluye el premio ulterior que se retribuye por el acto, así como, porque alguien sienta delectación por el acto de la virtud no pierde el premio de la vida eterna, ya que no se da la misma razón de premio en ambos casos, así también, porque al acto meritorio siga un aumento de la gracia, no se impide la remuneración que consiste en la obtención de la gloria.

Artículo 6: Si alguien puede merecer para otro la gracia primera
(I-II q114 a6)

OBJECIONES

1. Parece que nadie puede merecer la gracia primera para otro, pues un accidente no se extiende más allá de su sujeto. Ahora bien, la gracia que es principio del merecer es un accidente. Luego no pasa a otro la eficacia del merecer, a saber, de modo que uno pueda merecer la gracia para otro.

2. El mérito de Cristo fue perfectísimo. Ahora bien, si se adquiere la gracia para otro por mérito de alguien, esto ocurrirá sobre todo por el mérito de Cristo. Luego como el mérito de Cristo es suficientísimo, parece que para quienes no se adquiere la gracia por el mérito de Cristo, no se adquiere por mérito de nadie, principalmente porque Cristo, que quiere que todos los hombres sean salvos, padeció por todos.

3. Entre los demás actos, parece meritorio en grado máximo el de la oración. Ahora bien, una condición de la oración que pone San Agustín (*In Ioan*., 103) es que el hombre ore por sí mismo. Luego parece que no hay ningún mérito que valga sino para aquél que merece.

4. El acto del hombre aprovecha más al que obra que a los demás. Ahora bien, el hombre no puede merecer para sí mismo la gracia primera. Luego mucho menos para otros.

5. Aquello con lo cual o sin lo cual ocurre algo, no es causa de esto. Ahora bien, si ése está preparado para la gracia, la conseguirá; y, si no está preparado, no la tendrá, por más que otro la merezca o no. Luego parece que el acto bueno de uno no es causa meritoria de la gracia de otro.

EN CONTRA está lo que dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum* (1, 8): que uno merece para otro la gracia primera.

Además, dice Santiago: "Orad unos por otros para que os salvéis" (*Sant*., 5, 16). Ahora bien, la salvación no se da sin la gracia. Por lo tanto, como la oración de la Iglesia no puede ser la causa, parece que uno puede merecer la gracia para otro.

SOLUCIÓN

La insuficiencia de la causa puede darse por dos motivos: o bien por la imperfección de la causa, como cuando el fuego es pequeño y no puede calentar; o bien por algo que impide el efecto, como cuando los leños se humedecen con agua. Así, como el mérito es en cierto modo la causa del premio, que el acto meritorio no sea suficiente para la consecución del premio tiene lugar de dos maneras: una, por la imperfección del acto; la otra, por un impedimento en aquél que debe conseguir el premio. Pero la imperfección del acto puede ser de dos modos: o de modo que el acto esté fuera del género de aquella

perfección que causa el mérito, como son los actos precedentes a la gracia, y, de este modo, se dice que por tales actos alguien no merece la gracia de condigno, sino sólo de congruo; o de modo que está en el género de aquella perfección, pero por su pequeñez no es suficiente para merecer. Y digo que los actos del que posee la gracia se relacionan de este modo con la adquisición de la gracia para otro, pues basta la gracia para que el hombre merezca por ella para sí mismo, pero para que merezca para otro, no basta a menos que sea una gracia perfectísima, la cual redunde de alguna manera en los otros. Por esto se dice que Cristo, de cuya plenitud recibimos todos (*Jn*., 1, 16), mereció para todos de condigno; pero ningún otro merece para otro de condigno, sino sólo de congruo, pero de tal manera que aquí hay más razón de mérito que cuando se dice que alguien merece para sí mismo la gracia de congruo.

Pero por más perfecta que sea la gracia que causa la obra meritoria, puede impedirse el efecto del mérito o del premio cuando uno merece para "otro".

Pero se dice que uno es "otro" o distinto, de dos maneras: o bien por el sujeto, como son diversas las personas y, de este modo, consta que ni siquiera los méritos de Cristo, y menos los méritos de otros, consiguen el efecto en muchos a causa de la indisposición de estos. O bien por accidente y según la razón, como se dice que Sócrates en el foro es otro distinto de sí mismo en la casa, y hoy es distinto de sí mismo mañana; y por eso ocurre que, cuando alguien merece hoy la vida eterna para conseguirla al fin de su vida, aunque el mérito sea suficiente de suyo, puede ser impedido de modo que el efecto no se consiga por el pecado que interviene mañana y pasado mañana, por cuya razón se dice que ha muerto el mérito precedente. Pero no puede ser impedido aquel premio concomitante al mérito que alguien merece para sí. Luego, según esto, es claro por lo dicho que alguien puede merecer la gracia para otro de congruo y no de condigno; pero, con todo, no es necesario que aquél reciba la gracia cuando alguien merece la gracia para él.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que el accidente no excede su sujeto, no se entiende que el accidente no pueda ser principio de una acción que tienda a otro sujeto, porque esto es falso también en todas las acciones naturales; pero, porque el accidente no tiene el ser fuera del propio sujeto, tampoco tiene la virtud de obrar más que según la condición de su sujeto.

2. El mérito de Cristo es como la raíz de todos los méritos, de la cual los méritos de todos obtienen la eficacia, por lo que es de alguna manera como la causa universal que es necesario aplicar a los efectos determinados por medio de causas particulares, como son los sacramentos y las oraciones de la Iglesia; y por ello no oramos sólo a Cristo, sino también a sus santos, por cuyos méritos y oraciones recibimos su auxilio.

3. San Agustín expone las condiciones de la oración que es necesario que sea

escuchada de todos modos; y, porque la oración que se hace por otro puede ser impedida por la indisposición del otro, de ello resulta que pone como condición de tal oración que uno ore por sí mismo. Pero no se sigue que la oración de uno no ayude a otro si no interviene un impedimento.

4. Aunque aproveche a alguien su obra más que la ajena, siempre que haya igualdad en ambas, no obstante, la obra ajena informada por la gracia se acerca más al mérito de condigno en cuanto procede de la raíz de la gracia más que la obra propia que es causada desde lo puramente natural.

5. Sucede con frecuencia que por la oración de los santos se ofrecen a los hombres ocasiones para que se conviertan a Dios y se preparen para recibir la gracia; una vez hecha esta preparación, se les infunde también la gracia. Pero, aunque los hombres se salvarían sin la oración de los santos si se prepararan para la gracia, no se sigue que a los preparados no les ayuden los sufragios de los santos: porque Dios proveyó de este modo y ordenó que, por los méritos de estos, aquellos reciban la gracia.

"Se ha de advertir que hay tres géneros de bienes". Se ha de saber que esta división del bien es según la magnitud del mismo, no absoluta, sino relativa al hombre, de lo que resulta que, según relaciones diversas, una misma cosa cae bajo diversos miembros, pues las potencias naturales de un hombre, para el cual son bienes medios, son buenas respecto de él mismo porque no vive rectamente sin ellas, aunque ocurra que no las use rectamente; en cambio, en relación con un segundo hombre, caen bajo los bienes mínimos, porque éste puede vivir bien sin el auxilio del primero. Esta división se toma según los diversos grados de aproximación a la última perfección del hombre, que consiste en la operación perfecta, según la cual sucede que vive rectamente. Para ella el hombre es ayudado por algunas cosas como orgánica e instrumentalmente, como dice el Filósofo (*Eth.*, I, 12), como son los bienes de la fortuna, que ciertamente no se requieren de modo necesario para vivir rectamente, ya que la vida puede ser recta sin ellos; pero son como convenientes para la vida recta de modo que el hombre obre más fácilmente sustentado en estos como apoyos. En cambio, hay algunas cosas que contribuyen de suyo a la vida recta, como suministrando la sustancia del acto; y éstas se cuentan entre los bienes medios, sin los cuales nadie vive rectamente, con las cuales, sin embargo, alguien también puede vivir perversamente. Finalmente, hay algunas que contribuyen a la vida recta como dando la perfección al acto mismo, informándolo rectamente, como son los hábitos de las virtudes y de las gracias; y éstas se llaman bienes grandes porque están muy cercanos a la operación perfecta en la que está la última perfección del hombre.

"Nadie usa mal de la virtud". Es verdad en cuanto las virtudes son hábitos que informan el uso, aunque alguien use mal de ellos como objetos.

"Pero su buen uso [de la voluntad libre] es ya virtud", es decir, el acto de la virtud, como expone el Maestro al final.

"Por lo tanto, si la gracia que sana y libera la voluntad del hombre, es la virtud… se sigue que la virtud no procede del libre albedrío". Aquí el Maestro parece ser expresamente de la opinión de que la gracia y la virtud son lo mismo, a menos que esto se expusiera en el sentido de que la gracia no pasa a la operación más que mediante la virtud. Con todo, aun suponiendo que la gracia no sea una virtud, el argumento del Maestro tendrá la misma fuerza, pues de la gracia no es menos claro que de la virtud que está en nosotros sólo por Dios.

"De donde se manifiesta verdaderamente que la caridad es el Espíritu Santo". Aquí habla el Maestro según su opinión, que expone en el libro I, a saber, que la caridad no es otra cosa en nosotros que el Espíritu Santo. Pero no es necesario que se piense esto de la caridad, porque ella misma informa y santifica las virtudes, como parece concluir aquí, pues esto sucede porque el objeto de la caridad es el fin último, por lo cual mediante ella

todas las virtudes se ordenan a lo último.

Distinción 28

ERRORES ACERCA DE LA GRACIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Error de Pelagio.*

a) Exposición del error:

- Pelagio negó toda gracia, diciendo que no es necesaria para cumplir los mandatos divinos.

- Según él, la gracia es necesaria no para cumplir de modo absoluto los mandatos, sino para cumplirlos con facilidad.

- Hay una gracia sin la cual no podemos hacer nada bueno, pero ella no es otra cosa que el libre arbitrio otorgado en la creación, así como la ley y la ciencia o doctrina; pero la caridad interna no es un don de Dios.

- Son innecesarias las oraciones que hace la Iglesia para la conversión de los pecadores y los infieles, porque ellos logran eso por sí mismos.

- No hay pecado original.

b) Refutación de la doctrina pelagiana.

- Si el hombre no puede hacer lo que se le manda sin la gracia, nada se le puede imputar si no obra. La voluntad puede absolutamente pecar y vivir rectamente, pero no puede hacer el bien si no es por la gracia.

- Es inicuo considerar reo de pecado al que no hace lo que no pudo hacer.

- Decía Pelagio que nadie puede obrar el bien si no cambia la voluntad, y eso está en nuestro poder. El Maestro responde que eso está ciertamente en nuestro poder, pero todo poder viene de Dios y depende de la gracia: como la voluntad está en nuestra potestad, pero la voluntad es preparada por el Señor.

2. *Error de los Maniqueos acerca del libre arbitrio.*

- Joviniano decía que el hombre no podía pecar. Y Manes decía que no puede evitar el pecado.

- El Maestro enseña que existe el libre arbitrio, el cual, sin embargo, necesita de la ayuda divina.

Texto de Pedro Lombardo

Repite lo dicho antes para añadir otras cosas, estableciendo la afirmación definida sobre la gracia y el libre albedrío contra los pelagianos .- Pero mantenemos firme e indudablemente que el libre albedrío, sin la gracia preveniente que le ayuda, no basta para obtener la justicia y la salvación, y que la gracia de Dios no es exigida por los méritos precedentes, como transmite la herejía pelagiana. En efecto, como dice San Agustín en *Retractationum*: "los nuevos herejes pelagianos afirman que el albedrío de la voluntad es libre de un modo que no deja lugar a la gracia de Dios, la que afirman que se nos da según nuestros méritos" (*Retract.,* I, 9, 3).

Cuál es la herejía de los pelagianos sobre la gracia y el libre arbitrio.- "Pues la más reciente herejía de todas es la de los pelagianos, surgida del monje Pelagio. Estos son enemigos de la gracia de Dios, por la que fuimos predestinados y por la que merecimos ser arrancados «del poder de las tinieblas» (*Col.,* 1, 13), hasta el punto de que creen que, sin ésta, el hombre puede cumplir todos los mandatos divinos. Finalmente, Pelagio, recriminado por los hermanos porque no atribuía nada a la ayuda de la gracia para cumplir sus mandatos, no la anteponía al libre albedrío, sino que simulaba con infiel habilidad, diciendo que es dada a los hombres para que puedan cumplir más fácilmente por la gracia lo que se manda hacer por el libre albedrío. En efecto, diciendo: «para que pudieran más fácilmente», quiso que se creyera que, aunque más difícilmente, los hombres pueden cumplir sin la gracia los mandatos divinos. Sin embargo, dicen que esa gracia de Dios, sin la que ningún bien podemos hacer, no está más que en el libre albedrío que nuestra naturaleza recibió de Él sin que lo precediera algún mérito nuestro, y que Él mismo sólo nos ayuda por su ley y su doctrina, para que sepamos qué debemos hacer y esperar; pero no para que, por el don del Espíritu Santo, cumplamos lo que habíamos aprendido que debe hacerse. Y por esto confiesan que se nos da la ciencia divina, por la que es rechazada la ignorancia; niegan, sin embargo, que la caridad, por la que vivimos piadosamente, sea dada por Dios, a saber, de manera que sea un don de Dios la «ciencia» que «hincha» sin la caridad, y que no sea un don de Dios la «caridad» misma, que «edifica» para que la ciencia no hinche (cfr. 1 *Cor.,* 8, 1).

Destruyen también las oraciones que hace la Iglesia, sea a favor de los infieles que resisten a la doctrina de Dios, para que se conviertan a Dios; sea a favor de los fieles, para que se les aumente la fe y perseveren en ella.

Y afirman que estas cosas no se reciben de Él mismo, sino que los hombres las poseen por sí mismos, diciendo que la gracia de Dios, por la que somos liberados de la impiedad, se da según nuestros méritos.

También afirman que los párvulos nacen sin vínculo alguno del pecado original" (San Agustín, *De haeres.*, 88).

Aquí expone aquello con lo que confirman su error, usando las palabras de San Agustín contra él mismo .- Pero cuando dicen que el hombre cumple sin la gracia, por el libre albedrío, todos los mandatos, lo defienden con argumentos de este género.

Testimonio de San Agustín que aduce Pelagio a su favor.- Si -dicen- el hombre no puede hacer aquellas cosas que se le mandan, no se le pueden imputar para la condenación, como tú mismo, Agustín, afirmas en el libro *De libero arbitrio*: "¿Quién -dices- peca en aquello que en modo alguno puede evitar? Ahora bien, peca; entonces puede evitarlo" (*De lib. Arb.,* III, 18, 50).

Retractación de San Agustín.- Pelagio utilizó este testimonio de San Agustín disputando contra él o, más aún, contra la gracia, como recuerda San Agustín en *Retractationum* retractándose de aquello y de otras cosas de este tipo, diciendo: "Con éstas y otras palabras mías semejantes, porque no se menciona la gracia de Dios, de la cual no se trataba entonces, piensan los pelagianos que nosotros sostuvimos su sentencia; pero piensan esto en vano. Ciertamente, es por la voluntad por la que se peca y se vive rectamente, lo cual afirmamos con estas palabras; pero, a menos que la misma sea liberada por la gracia de Dios y sea ayudada para superar los vicios, los mortales no pueden vivir rectamente" (*Retract.,* I, 9, 3-4). Aquí determina claramente en qué sentido había dicho estas cosas, refutando a los enemigos de la gracia.

Otro testimonio de San Agustín que usaba asimismo Pelagio a su favor .- De manera semejante, se apoyaba también Pelagio contra la gracia en las palabras que San Agustín dice en *De duabus animabus*: "Tener a alguien como reo del pecado porque no hizo lo que no pudo hacer, es de suma iniquidad y locura" (*De duab. Anim*., 12, 17).

La pregunta de Pelagio.- Oídas estas cosas, salta Pelagio diciendo: "¿Por qué entonces son tenidos como reos los párvulos y aquellos que no tienen la gracia, sin la cual no pueden cumplir los mandatos divinos?".

Determinación de San Agustín.- Sin embargo, explica en *Retractationum* (I, 15, 1 y 6), respondiendo a Pelagio, en qué ocasión había dicho esto, pues lo dijo contra los maniqueos, los cuales pretenden que hay en el hombre dos naturalezas: una buena que proviene de Dios, otra mala que proviene del linaje de las tinieblas, que nunca fue bueno ni puede querer el bien. Si esto fuera así, no parecería que debiera imputársele si no hace el bien.

Añade otra cosa que parece contradecir a la gracia de Dios .- En otro lugar también dice San Agustín algo que parece negar aquella gracia por la que somos justificados, pues dice en el libro *Contra Adamantium*, discípulo de Manes: "A menos que uno haya cambiado su voluntad, no puede obrar el bien, lo cual enseña el Señor que fue puesto en nuestra potestad, donde dice: «Un árbol bueno da frutos buenos y un árbol

malo da frutos malos» (*Mt.*, 12, 33)" (*Contra Adiman.*, 26).

Determinación de San Agustín.- Muestra San Agustín en *Retractationum* "que esto no va contra la gracia de Dios que predicamos". "Ciertamente, está en la potestad del hombre cambiar la voluntad al bien, pero esta potestad es nula si no es dada por Dios; del que se dijo: «Les dio la potestad de hacerse hijos de Dios» (*Jn.,* 1, 12). En efecto, está en nuestro poder lo que hacemos cuando queremos, y nada está más en nuestro poder que la misma voluntad; pero «la voluntad es preparada por el Señor» (*Prov.,* 8, 35). En consecuencia, da el poder de ese modo" (*Retract.,* I, 22, 4).

Otro testimonio del mismo que parece contrario .- "Se ha de entender también así" lo que dice en el mismo lugar, a saber, "que está en nuestro poder que merezcamos ser insertados por la bondad de Dios o ser cortados por su severidad. Porque no está en nuestro poder más que lo que sigue a nuestra voluntad, la cual, cuando es preparada por el Señor, realiza fácilmente la obra de piedad, incluso la que era imposible y difícil" (*Retract.,* I, 22, 4).

Otro testimonio.- También habría insertado San Agustín en su *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* algunas cosas que parecen contrariar esta doctrina de la gracia, pues dice: "Lo que creemos es nuestro; pero el bien que hacemos es de aquél que da a los creyentes el Espíritu Santo" (*Exp. Ep. Rom.,* 60); y poco después: "Es nuestro el creer y el querer, pero es de Él dar a los que creen y a los que quieren, por el Espíritu Santo, la capacidad de obrar bien" (*Exp. Ep. Rom.,* 61).

Retractación sobre cómo deban ser entendidas estas cosas.- San Agustín aclara en *Retractationum* cómo deben entenderse estas cosas, diciendo: "Ciertamente es verdadero que obramos el bien por Dios; y ocurre lo mismo con estas dos cosas, a saber, el querer y el hacer; y ambas cosas son de Él, porque Él prepara la voluntad; y ambas cosas son nuestras, porque no se hacen más que queriendo nosotros. Y ciertamente no hubiera dicho estas cosas si no supiera que la misma fe también se encuentra entre los dones del Espíritu Santo" (*Retract.,* I, 23, 2-3).

Añade aún algo que parece contrario.- Se ha de examinar también diligentemente lo que dice San Agustín en el libro de las *Sententiae* de Próspero, a saber, que "por naturaleza tienen los hombres el poder tener fe, como el poder tener caridad; pero tener fe y tener caridad lo poseen los fieles por la gracia" (*Sent.,* 316).

Determinación.- Lo cual no se dijo en el sentido de que el libre albedrío sea capaz de tener la fe o la caridad, sino porque el alma del hombre tiene aptitud natural para creer y amar lo que, si precede la gracia de Dios, cree y ama, de lo cual no es capaz sin la gracia.

Demuestra con el testimonio de San Jerónimo qué se ha de sostener sobre la gracia y el libre albedrío; donde se aducen tres herejías, a saber: la de Joviniano, la de

Manes y la de Pelagio .- Entonces sostengamos firmemente sobre la gracia y el libre albedrío lo que San Jerónimo enseña en *Explanatione fidei catholicae ad Damasum Papam* combatiendo los errores de Joviniano, Manes y Pelagio: "Así confesamos el libre albedrío, de forma que digamos que nosotros necesitamos siempre el auxilio de Dios; y que tanto se equivocan los que dicen con Maniqueo que el hombre no puede evitar el pecado, como yerran aquellos que afirman con Joviniano que el hombre no puede pecar. Ambos quitan la libertad de albedrío. Pero nosotros decimos que el hombre puede siempre tanto pecar como no pecar, de modo que nos confesemos siempre en posesión del libre albedrío. Es ésta la fe que confesamos en la Iglesia católica y que siempre hemos tenido" (mejor: Pelagio, *Libell.,* 13-14).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado sobre la gracia según la verdad, aquí excluye ciertos errores sobre la gracia, y el texto se divide en dos partes. En la primera parte excluye el error de Pelagio, el cual derogaba la gracia; en la segunda parte excluye el error de Joviniano y de Manes, que negaban el libre albedrío, donde dice: "Entonces sostengamos firmemente sobre la gracia y el libre albedrío lo que San Jerónimo enseña". La primera parte se divide en dos: en primer lugar, da cuenta de las posiciones de Pelagio; en segundo lugar, aduce las razones del mismo, donde dice: "Pero cuando dicen que el hombre cumple sin la gracia, por el libre albedrío, todos los mandatos, lo defienden con argumentos de este género". Se proponen, en consecuencia, cuatro razones: la primera es que, sin la gracia, el hombre puede cumplir perfectamente la ley de Dios por el solo libre albedrío, aunque la gracia se dé para que el hombre la cumpla más fácilmente, a lo cual Dios nos ayuda instruyéndonos por su ley. La segunda posición es una consecuencia de la primera: que no era necesario orar ni por los fieles ni por los infieles, ya que los hombres, por sí mismos, son dueños de obrar bien o mal, donde dice: "Destruyen también las oraciones que hace la Iglesia". La tercera es que dicen que el hombre merece la gracia de Dios por sus propios actos, donde dice: "Y afirman… diciendo que la gracia de Dios, por la que somos liberados de la impiedad, se da según nuestros méritos". La cuarta es que el hombre nace sin pecado original, donde dice: "También afirman que los párvulos nacen sin vínculo alguno del pecado original".

"Pero cuando dicen que el hombre cumple sin la gracia, por el libre albedrío, todos los mandatos, lo defienden con argumentos de este género". Aquí se pone la confirmación de las razones antes dichas; y se divide en seis partes según los seis testimonios de autoridad de San Agustín que se aducen, con las cuales el error de Pelagio parece confirmarse. La segunda comienza donde dice: "De manera semejante, se apoyaba también Pelagio… en las palabras que San Agustín dice"; la tercera, donde dice: "En otro lugar también dice San Agustín"; la cuarta, donde dice: "Se ha de entender también así lo que dice en el mismo lugar"; la quinta, donde dice: "También habría insertado San Agustín en su *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* algunas cosas que parecen contrariar esta doctrina de la gracia"; la sexta, donde dice: "Se ha de examinar también diligentemente".

Cuestión única

Aquí se investigan cinco cosas: 1. Si el hombre puede hacer algún bien sin la gracia; 2. Si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia; 3. Si puede cumplir el mandato de la ley sin la gracia; 4. Si el hombre, sin la gracia, al menos la dada gratuitamente [*gratis data*], puede prepararse a la gracia; 5. Si puede tener conocimiento de la verdad sin la gracia.

Artículo 1:Si el hombre puede hacer algún bien sin la gracia
(I-II q109 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no puede hacer bien alguno sin la gracia, porque, como dice Cristo a los discípulos: "Sin mí no podéis hacer nada" (*Jn*., 15, 5). Ahora bien, Dios no habita en nosotros nada más que por la gracia. Luego parece que el hombre, sin la gracia, no puede hacer ningún bien.

2. El pensamiento del bien precede a su operación. Ahora bien, se dice en *Corintios*: "No somos capaces de pensar algo por nosotros mismos como algo que viene de nosotros" (2 *Cor*., 3, 5). Luego parece entonces que mucho menos somos capaces de obrar el bien sin la gracia.

3. Como dice San Agustín en *Ad Bonifacium* (I, 3), no puede el hombre querer algún bien a menos que sea ayudado por Dios, el cual no puede querer el mal. Ahora bien, la ayuda de aquél que no puede querer el mal, es decir, de Dios, es la gracia del mismo. Luego el hombre sin la gracia no puede querer ni hacer el bien.

4. El hombre no puede ser justo y bueno sin la gracia. Ahora bien, se muestra la justicia y la bondad de un hombre en que obra lo bueno y lo justo. Luego el hombre no puede hacer bien alguno sin la gracia.

5. Nada puede realizar un efecto que está más allá de su perfección. Ahora bien, los actos buenos exceden la bondad de las potencias naturales, porque se cuentan entre los bienes mayores, mientras que las potencias se cuentan entre los bienes medios. Luego el hombre no puede realizar, por las potencias naturales, una operación buena sin el añadido de la gracia.

EN CONTRA, a nadie se le propone una exhortación o un mandato acerca de lo que no puede hacer. Ahora bien, todos los días los hombres son exhortados para que hagan el bien. Luego hacer el bien está en su potestad, incluso sin la gracia.

Además, según el Damasceno (*De fide,* II, 23), ninguna cosa queda destituida de su propia operación. Ahora bien, la operación buena del hombre es suya propia, es decir, la que es según la razón ordenada, así como también el mal del hombre es ir contra la razón, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Luego el hombre puede por sí mismo, sin una gracia añadida, realizar una obra buena.

SOLUCIÓN

Ya que la facultad sigue a la esencia, es necesario que, según la diversidad de las naturalezas, haya diversa facultad para obrar. Como algunos no atendieron a esto, determinaron que ocurre de igual modo en la operación del libre albedrío y en las cosas naturales, creyendo que así como la piedra tiene por necesidad su operación, de modo

que vaya hacia abajo a menos que algo lo impida, así también el hombre ejerce necesariamente sus operaciones según la congruencia de alguna naturaleza que existe en él mismo. Y porque se encuentran en el hombre dos tipos de naturaleza, a saber, una intelectual, por la que hay en el hombre la inclinación a apetecer de suyo lo deseable y honesto, y otra sensible, según la cual está inclinado a apetecer y a desear lo que es deleitable según el sentido, por eso, atendiendo los herejes a estas dos cosas, formularon herejías contrarias que procedían de la misma raíz. Algunos de estos, a saber, los jovinianos, atendiendo a la naturaleza intelectual, afirmaban que el hombre obra por necesidad siempre el bien y que nunca puede pecar; pero otros, a saber, los maniqueos, atendiendo a la naturaleza sensible, que -según decían- era mala de suyo y que había tenido origen por un dios malo, dijeron que el hombre peca necesariamente y no puede hacer el bien, destruyendo ambos en esto completamente el libre albedrío. En efecto, el hombre no tendría el libre albedrío a menos que le perteneciera a él la determinación de su obra, de modo que eligiera por el propio juicio esto o aquello, como se ha dicho antes.

Y por eso, otros, a saber, los pelagianos, queriendo salvar la naturaleza del libre albedrío, cayeron en otro error, ampliando la facultad del libre albedrío; pues dicen que, ya que el libre albedrío no está determinado de suyo a una obra, sino que de él depende la determinación de cualquier obra, el hombre, por el libre albedrío, puede realizar cualquier obra buena, sin ninguna gracia sobreañadida, e incluso una obra meritoria, sin considerar que la obra meritoria no determina el género del acto, sino su eficacia. En efecto, los géneros de los actos se distinguen según la diversidad de los objetos; y porque el libre albedrío no queda determinado a objeto alguno, por eso, de suyo, puede realizar cualquier género de acto, a saber, realizar actos de fortaleza, de justicia y otros semejantes. Pero el acto meritorio tiene una eficacia que excede la virtud natural en cuanto es eficaz para conseguir aquel premio que excede la facultad de la naturaleza; y, por eso, el libre albedrío no puede hacer por sí mismo que la obra sea meritoria, a menos que se eleve por un hábito que exceda también la facultad de la naturaleza, el cual se llama gracia.

Por eso, según la fe católica, se ha de permanecer en un punto medio entre las dos herejías contrarias, a saber, de modo que digamos que el hombre puede hacer el bien y el mal por el libre albedrío; pero que no puede alcanzar el acto meritorio sin el hábito de la gracia; así como ocurre que el hombre sin el hábito de una virtud adquirida tampoco puede, en cuanto al modo de obrar, realizar un acto como lo realiza el hombre virtuoso, aunque pueda hacer tal tipo de acto en cuanto al género de la obra. Pero esto de modo que la expresión "por sí mismo" no excluya la causalidad divina, de acuerdo con aquello de que el mismo Dios obra en todos como causa universal del bien, como se dice en *Isaías*: "Hiciste todas nuestras obras en nosotros, Señor" (*Is.,* 26, 13); sino que excluye algún hábito creado sobreañadido a los naturales.

RESPUESTAS

1. Como dijo antes el Maestro, la gracia se dice de dos maneras: de una manera, es el

don gratuito; de otra manera, es el mismo Dios que da gratuitamente. Pero se llaman propiamente "gratuitos" los dones que fueron sobreañadidos a los naturales, dones sin los cuales el hombre puede hacer muchos bienes, aunque no meritorios. Pero sin la gracia de Dios no puede hacer ningún bien, en cuanto que se entiende la gracia como el mismo Dios que da gratuitamente, porque Él mismo es el principio de todo bien, no sólo en los hombres, sino también en otras criaturas; y así se ha de entender lo que se dice: "Sin mí no podéis hacer nada" (*Jn*., 15, 5). Y así puede entenderse también lo que dice el Apóstol: que "No somos capaces de pensar algo por nosotros mismos como algo que viene de nosotros" (2 *Cor*., 3, 5). O bien se ha de entender acerca del pensamiento de lo que pertenece a la fe, que excede la capacidad de la razón natural; y el hombre no es capaz de esto sin la gracia de Dios.

2. Por lo que está clara la respuesta a la segunda.

3. Dios no sólo nos ayuda a obrar bien por el hábito de la gracia, sino también obrando interiormente en la misma voluntad, como obra en cualquier cosa, ofreciendo exteriormente tanto las ocasiones como los auxilios para obrar bien; y sin todas estas cosas nadie puede obrar el bien. En efecto, así como los movimientos irregulares son regulados por el movimiento uniforme, así también es necesario que nuestras voluntades, que pueden desviarse al bien o al mal, sean dirigidas por aquella voluntad que sólo puede ser recta. O bien se puede decir que lo entiende acerca del bien meritorio.

4. Alguien puede llamarse justo de dos maneras: o por la justicia humana natural [*civili*] o por la justicia infusa. Por la justicia humana natural alguien puede hacerse justo sin gracia alguna sobreañadida a lo natural; pero no por la justicia infusa. Sin embargo, ninguna de las dos justicias consiste en obrar lo justo, pues no todo el que hace algo justo es justo, sino el que lo hace como justo, como se dice en *Ethica* II. Por lo que no se sigue, ni siquiera si la justicia humana natural sólo pudiera poseerse por gracia, que el hombre no pueda realizar lo justo por el libre albedrío.

5. La obra buena se dice de dos maneras: una es la obra que procede de la virtud y es informada por ella, y esta obra buena excede la perfección natural de la razón, ya sea una virtud adquirida o ya sea una infusa, por lo que tal acto no se hace surgir de la potencia a menos que ésta está perfeccionada por el hábito de la virtud. Pero hay otra obra buena, anterior incluso a la virtud, que causa la virtud adquirida y dispone a la infusa, como es claro en el que realiza lo justo, pero no como justo, porque lo hace sin deleite; y tal operación no excede la perfección natural de la razón, porque toda la rectitud de esta obra es según la regla de la razón, en la que están los principios del derecho, por los que se regula la obra buena, a no ser, tal vez, en el sentido de que cualquier operación excede la potencia como complemento suyo.

Artículo 2: Si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia
(I-II q109 a8)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no puede evitar el pecado sin la gracia, primero, por lo que dijo el Maestro antes (en la distinción 25): que por el libre albedrío, antes de la reparación de la gracia, el hombre no puede no pecar, incluso mortalmente. Luego, sin la gracia, el hombre no puede evitar el pecado.

2. La libertad de albedrío queda modificada en algo por el pecado. Ahora bien, en el primer estado de naturaleza el hombre poseyó la capacidad de hacer el bien, pero no lo meritorio. Luego, el libre albedrío quedó modificado por el pecado al menos en que el hombre no pueda evitar el pecado.

3. San Agustín dice en *De vera religione* (13) que la naturaleza soberbia tiene necesariamente envidia del otro. Por la misma razón, el que está en un pecado necesariamente cae en otro pecado. Ahora bien, en relación con el estado presente, todo hombre o está en pecado o en estado de gracia. Luego parece que si no está en gracia no puede evitar el pecado.

4. El que tiene el pie cojo no puede andar sino cojeando. Ahora bien, el pecado es como cierta desviación de la voluntad. Luego el hombre, estando en pecado, no puede no pecar.

5. La muerte se siguió del pecado, como se dice *Romanos* (5, 12). Luego, donde hay necesidad de morir, allí hay también necesidad de pecar. Ahora bien, en este estado hay para nosotros necesidad de morir; luego también hay necesidad de pecar.

6. Todo el que resiste a la tentación vence al que tienta. Ahora bien, al vencedor se le promete el premio eterno (*Apoc*., 2 y 3). Luego, como nadie puede alcanzar el premio eterno sin la gracia, parece que sin ella tampoco puede alguien resistir a la tentación y evitar el pecado.

EN CONTRA, dice San Gregorio (*Mor*., V, 17) que es débil el enemigo que no puede vencer más que al que quiere ser vencido. Ahora bien, lo que es por voluntad no es por necesidad. Luego el hombre no es superado necesariamente por el pecado, sino que lo puede vencer.

Además, dondequiera que hay necesidad de obrar, allí hay una virtud activa determinada a una sola cosa. Ahora bien, esto es contrario a la razón de libre albedrío. Luego el hombre que está en pecado no tiene necesidad de pecar, sino que puede evitar el pecado.

SOLUCIÓN

Como se dijo antes, algunos herejes afirmaron que hay en nosotros una cierta naturaleza mala, la cual impulsa necesariamente al hombre a pecar. Pero este error, como se ha dicho, excluye del todo el libre albedrío y la naturaleza de la razón y de la voluntad, por lo que ni está de acuerdo con la fe ni con la filosofía.

Otros, en cambio, queriendo salvar la naturaleza del libre albedrío, dicen ciertamente que el hombre fue hecho según su potencia natural de manera que puede evitar el pecado, pero que, por el pecado, esa potencia queda modificada al punto de que el hombre, estando en pecado, no puede evitar el pecado, sino que se precipita a otro pecado a menos que sea librado por la gracia. Dicen, sin embargo, para que no parezca que ponen el pecado como algo completamente necesario, que el hombre que está en pecado mortal puede ciertamente evitar éste o aquel pecado, pero no todos; como se dice también de los veniales. Dicen también que el hombre que está en pecado mortal puede mantenerse sin caer en el pecado un tiempo, pero no mucho.

Pero esta posición se muestra falsa en muchos aspectos. En primer lugar, porque como el pecado no quita los bienes naturales, sino que los disminuye, aquello que pertenece a la potencia natural, el hombre no puede perderlo por el pecado, aunque quede debilitado en él. Por lo tanto, la elección libre o la huida del bien o del mal pertenece a la naturaleza del libre albedrío, y no puede ser que al hombre se le sustraiga por el pecado la facultad de huir del pecado, sino sólo que se le disminuya, a saber, de modo que ese pecado que el hombre podía antes evitar con facilidad, lo evite después con dificultad. De manera semejante, lo que aducen acerca del pecado venial no es una comparación adecuada; pues que no podemos evitar todos los pecados veniales, sino cada uno, se dice principalmente a causa de los primeros movimientos, para los que no se requiere la deliberación del consentimiento, sino que son ciertos movimientos súbitos. Por eso, mientras el hombre trata de evitar uno, surge de otra parte otro movimiento. Pero el pecado mortal requiere un consentimiento determinado, por lo que, si puede evitar ése y aquél, puede, por la misma razón, evitarlos todos. Y no puede replicarse que los evite temporalmente y no largo tiempo, porque el libre albedrío que resiste al mal no se hace débil para evitar el mal, sino mucho más fuerte, por lo que después puede evitar el pecado mucho más que antes.

Y por eso se ha de decir, con otros, que evitar el pecado puede entenderse de dos maneras: o del pecado ya cometido, o del pecado que se va a cometer. Si se entiende del pecado ya cometido, entonces el hombre que está en pecado mortal no puede evitar el pecado sin la gracia, porque no puede absolverse del pecado pasado y del reato de la culpa a menos que sea librado por la gracia; y en esto erraba Pelagio estimando que el hombre, satisfaciendo por los pecados pasados, puede absolverse sin la gracia por las propias virtudes. Pero por más que el hombre esté en pecado mortal puede evitar el pecado que se va a cometer, incluso sin la gracia, siempre que por gracia se entienda más algún hábito infuso y no la misma voluntad divina por la que todos los bienes son causados y los males repelidos.

RESPUESTAS

1. Así como se entiende el ver de dos maneras, a saber, tener la vista y usar la vista, así también el pecar; por lo que, cuando se dice que el hombre no puede no pecar antes de la reparación, se entiende que no puede no tener pecado; pero no puede entenderse que no puede no cometer pecado.

2. La libertad del libre albedrío queda modificada por el pecado, pero no suprimida. Ahora bien, cuando se dice que el libre albedrío no puede de ningún modo lo que antes podía, se designa la supresión de la facultad y no sólo la disminución. Pero corresponde a la disminución que, en cuanto a evitar los pecados mortales, lo que antes se podía con facilidad, después no se pueda sin dificultad y lucha. En cambio, por la rebelión de la carne contra el espíritu, no puede evitar todos los veniales.

3. Las palabras de San Agustín no se han de entender sobre la necesidad absoluta, sino sobre la condicionada, que es la necesidad del fin; pues el varón soberbio, si quiere unirse a su fin, es decir, el que busca su propia superioridad, necesariamente envidia la superioridad de los otros, la cual suprime la propia superioridad; pero quien pecó una vez por soberbia mortalmente, no por esto tiene necesidad de realizar siempre actos de soberbia, pues puede pasar de un pecado al contrario o al bien en general y, por eso, no es necesario que envidie.

4. Aquella razón se mantiene en los que obran por la necesidad de naturaleza, en los cuales la operación necesariamente se realiza según la exigencia de la perfección y el defecto del que obra; pero no es válida acerca de lo voluntario, porque el hombre que tiene la virtud puede no usar la virtud, sino desviarse a una acción contraria; y, de manera semejante, el que tiene el hábito vicioso puede no usar de ese hábito.

5. La muerte no responde como pena a cualquier pecado, sino al pecado de la primera transgresión, por el cual se infectó toda la naturaleza, por lo que, así como el hombre no se libera de la necesidad de morir más que por la gracia, así tampoco se libera más que por ella de la necesidad de estar sometido al pecado que los padres transmiten a los descendientes por la generación. Pero no es preciso que el hombre caiga necesariamente en pecado mortal actual.

6. Es distinto resistir al pecado que tener la victoria sobre el pecado, pues todo el que evita el pecado resiste al pecado, por lo que esto puede hacerse incluso sin la gracia y, entonces, no es necesario que el hombre, resistiendo al pecado, merezca el premio eterno. En cambio, vence propiamente al pecado aquél que puede alcanzar aquello contra lo que lucha el pecado. Ahora bien, esto no puede darse más que en el que realiza una obra meritoria, por lo que tal victoria merece la vida eterna y no se produce sin la gracia.

Artículo 3: Si el hombre puede cumplir los preceptos de Dios sin la gracia
(I-II q109 a4)

OBJECIONES

1. Parece que sin la gracia el hombre no puede cumplir los preceptos de Dios, pues quien guarda los mandamientos, merece la vida eterna, como se dice: "Haz esto y vivirás" (*Lc*., 10, 28). Ahora bien, no puede el hombre hacer esto sin la gracia. Luego tampoco cumplir los mandamientos de la ley.

2. La caridad no puede tenerse sin la gracia. Ahora bien, el amor de caridad cae bajo precepto (*Mt*., 22, 37-40). Luego los mandamientos no pueden cumplirse sin la gracia.

3. Como probó antes San Agustín, sólo Dios realiza las virtudes en nosotros. Ahora bien, los actos de las virtudes caen bajo precepto. Luego no podemos cumplir los preceptos por nosotros mismos.

4. Esto parece estar expresamente en aquel pasaje de: "Esto es una carga que ni nosotros ni nuestros padres pudimos llevar" (*He*., 15, 10). Ahora bien, esa carga son los preceptos de la ley. Luego el hombre no puede cumplir por sí mismo los preceptos de la ley.

5. Nadie es condenado más que por un pecado de omisión o de transgresión. Ahora bien, nadie que cumpla los preceptos de la ley es condenado. Luego si el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, ya que, como se ha dicho, también puede evitar el pecado mortal sin la gracia, parece que el hombre puede evitar totalmente la condenación sin la gracia. Ahora bien, todo el que no es condenado está en la gloria. Luego el hombre sin la gracia podría llegar a la gloria, lo cual es del todo herético.

EN CONTRA, San Jerónimo dice: "Quien dice que Dios manda lo imposible, sea anatema" (*Expl. ad Dam*.). Ahora bien, es imposible al hombre lo que no puede cumplir. Luego el hombre puede cumplir por sí mismo los mandatos de Dios.

Además, Dios no es más cruel que el hombre. Ahora bien, se imputa al hombre como crueldad si obliga a alguien por precepto a lo que no puede cumplir. Luego esto no puede pensarse de Dios en modo alguno y, así, sin la gracia, el hombre puede cumplir por sí mismo los preceptos de la ley.

SOLUCIÓN

Suele hablarse de los preceptos de la ley de dos maneras: de una, en cuanto a lo que cae directamente bajo precepto; de otra, en cuanto a la intención del legislador. Ahora bien, cae directamente bajo precepto el acto de la virtud en cuanto a la sustancia de la obra, y no en cuanto al modo de obrar, que es el afectado por la virtud, pues se manda directamente a alguien lo que está en su poder hacer de modo inmediato. Pero antes de que tenga la virtud, adquirida o infusa, no está en poder del hombre hacer un acto de

virtud del modo en que lo hace el hombre virtuoso. Pero la intención del legislador es, como se dice en *Ethica* (II, 1), hacer buenos ciudadanos y, por las costumbres de las obras que se mandan, conducir a la virtud; y están de acuerdo con esto las palabras del Apóstol: "El fin del precepto es la caridad" (1 *Tim*., 1, 5), pues los preceptos de la ley fueron dados para que los hombres sean educados en el amor de Dios y del prójimo. Por lo tanto, es intención del legislador no sólo que se hagan estas obras, sino que se hagan por caridad.

Luego se ha de decir que los preceptos de la ley, en cuanto a lo que cae directamente bajo el precepto, puede alguien cumplirlo por el libre albedrío sin la gracia dada gratuitamente o que hace grato [*gratis data*], siempre que se tome la gracia en el sentido de algún hábito infuso; pero en cuanto a la intención del legislador, no pueden cumplirse sin la gracia, porque no está en nosotros el don de la caridad por nosotros mismos, sino que es infundido por Dios. Pero si la gracia se toma por la voluntad divina que causa gratuitamente todos los bienes en nosotros, entonces se ha de decir que en ninguno de los dos casos puede el hombre sin la gracia cumplir los preceptos; y, por tanto, erró Pelagio, el cual afirmó que se pueden cumplir absolutamente los preceptos de la ley sin la gracia.

RESPUESTAS

1. Los preceptos de la ley, observados de cualquier manera, no llevan a la vida eterna, sino sólo en cuanto que la obras que son mandadas están informadas por la caridad, de acuerdo con la intención del legislador; y, de este modo, es claro que no pueden ser cumplidas sin la gracia.

2. Así como los actos de las demás virtudes pueden considerarse de dos maneras: en cuanto que proceden de la virtud o en cuanto que la anteceden, así ocurre también con la caridad, pues alguien puede, incluso sin tener la caridad, amar al prójimo e incluso amar a Dios sobre todas las cosas, como dicen algunos. Y este amar se entiende que es el acto de la caridad que cae directamente bajo precepto y no sólo en cuanto que procede de la caridad.

3. Los actos de las virtudes no caen bajo precepto en cuanto proceden de la virtud, sino en cuanto a la sustancia de la obra, como se ha dicho, según lo cual ocurre que alguien hace lo justo, aunque no lo haga como lo hace el justo.

4. Esto fue dicho por la multitud de los preceptos de la vieja ley, principalmente en relación con los ceremoniales, los cuales nunca había observado la multitud del pueblo y sólo con gran dificultad podían observarse.

5. Aunque el hombre nunca transgrediese u omitiese, está sujeto al pecado original, del que sólo por la gracia puede liberarse, por lo cual merecería justamente la condena y también, llegado a la edad conveniente, pecaría por el hecho mismo de que no se preparara para la gracia, por lo que también sería castigado por tal negligencia. Pero si se

preparara haciendo lo que está de su parte, sin duda alguna conseguiría la gracia por la cual pudiera merecer la vida eterna.

Artículo 4: Si el hombre puede prepararse a la gracia sin gracia alguna
(I-II q109 a6)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no puede prepararse a la gracia sin ninguna gracia, primero, por lo que se dice en: "No es dueño el hombre de caminar ni de dirigir sus pasos" (*Jer*., 10, 23). Ahora bien, ninguno se prepara para la gracia a menos que sus pasos sean dirigidos y busque el camino de la salvación. Luego no está en la potestad del hombre prepararse para la gracia.

2. No es necesario que el hombre pida a otro lo que está en su potestad. Ahora bien, ha de pedirse a Dios que el hombre se prepare para la gracia, como está claro en el *Salmo*: "Guíame, Señor, en tu camino" (*Sal*., 85, 2). Luego la preparación a la gracia no está en la potestad del hombre.

3. Lo que se hizo visible en algunos que consiguieron la gracia es posible que se haga también en otros, al menos invisiblemente, ya que se da la misma razón en un caso y en otro. Pero algunos, incluso resistiendo a la gracia, fueron preparados para la gracia por un especial don de la gracia, como está claro en la conversión de Pablo. Luego otros tampoco pueden prepararse para la gracia sin la gracia, al menos la dada gratuitamente.

4. Se dice en *Hebreos*: "Es necesario que el que se acerca a Dios crea que Él es" (*Heb*., 11, 6). Ahora bien, no puede tenerse la fe más que por la gracia, pues, como se dice en *Efesios,* "es don de Dios" (*Ef*., 11, 8). Luego, ya que ninguno se prepara a la gracia más que acercándose a Dios, parece que el hombre no puede prepararse a la gracia sin un don de la gracia.

5. San Agustín dice (*In 1 Ioan. Tract*., 9) que el temor servil introduce la caridad como la aguja el hilo. Ahora bien, el temor servil es un don del Espíritu Santo. Luego, por la gracia dada gratuitamente, el hombre se prepara para la gracia que hace grato.

EN CONTRA, se dice en *Zacarías*: "Convertíos a mí… y yo me convertiré a vosotros" (*Zac*., 1, 3). Ahora bien, la conversión que nos señala no parece ser otra cosa que la preparación para la recepción de la gracia. Luego, se nos exige que nos preparemos para la gracia antes de que Dios se convierta a nosotros infundiendo la gracia.

Además, dice San Anselmo (*De casu,* 3): "Que alguien no tenga gracia no ocurre porque Dios no quiera darla, sino porque el hombre no quiere recibirla". Luego si el hombre quiere recibirla, Dios la dará. Ahora bien, aquello que depende de la voluntad del hombre está en la potestad del libre albedrío. Luego está en la potestad del libre albedrío que el hombre se prepare para la gracia.

SOLUCIÓN

La gracia puede tomarse de dos maneras: o bien como la misma providencia divina que imparte gratuitamente por su bondad a todas las cosas lo que les conviene; o bien como algún don habitual recibido en el alma, que es conferido gratuitamente por Dios. Luego, si se toma la gracia de la primera manera, nadie duda de que el hombre sin la gracia de Dios no puede prepararse a tener la gracia que lo hace grato [*gratum faciens*]. En efecto, como se muestra en *Physica* (VIII, texto 20), el cambio de la voluntad no puede hacerse sin algo que la mueva a modo de incitación, pues todo lo movido es necesario que sea movido por otro. Y no hay diferencia en cuanto a qué es aquello que da ocasión de tal cambio, como incitando la voluntad, ya sea la admonición de un hombre, la enfermedad del cuerpo o algo semejante, todo lo cual consta que está sujeto a la providencia divina y ordenado al bien de los elegidos. Por eso, sea lo que sea aquello que haya incitado al hombre a convertirse para recibir la gracia que lo hace grato, puede llamarse gracia dada gratuitamente. Así, sin la gracia dada gratuitamente, el hombre no se prepara a sí mismo para la gracia, aunque se llame gracia dada gratuitamente al mismo acto del libre albedrío, que Dios hace en nosotros, por el que somos preparados a la gracia que nos hace gratos.

Pero si se toma la gracia como algún don habitual infuso en el alma, hay dos opiniones, pues algunos dicen que nadie puede prepararse a la gracia que nos hace gratos a no ser por alguna luz infundida en la mente, que es un don de la gracia dada gratuitamente. Pero esto no parece conveniente, porque la preparación que se ordena a la gracia no se da por actos que deban adecuarse a la gracia misma con igualdad de proporción, como el mérito se adecua al premio; y, por tanto, no es necesario que los actos por los que se prepara el hombre para tener la gracia excedan la naturaleza humana. En efecto, así como la naturaleza humana se comporta como potencia material con respecto a la gracia, así también se comportan los actos de las virtudes naturales como disposiciones materiales para la misma, por lo que, para que el hombre se prepare a la gracia, no se requiere que preceda alguna otra luz de la gracia. Y, además, de acuerdo con esto se iría al infinito, porque tampoco se da a alguno ese don de la gracia dada gratuitamente más que al que se preparó para recibirla; en caso contrario, se daría a todos, lo cual no puede entenderse, a menos, quizá, que se llame gracia dada gratuitamente a la luz natural de la razón que pertenece a los bienes naturales y no a los gratuitos, a no ser tomados ampliamente. Pero si tal gracia dada gratuitamente necesita preparación, se presentará entonces, acerca de esta preparación, la pregunta de si el hombre es capaz de ella por sí mismo o no y, así, se irá al infinito o se habrá de llegar a alguna gracia a la que el hombre puede prepararse por sí mismo. Pero no hay una razón mayor para que esto esté más en una gracia que en otra. Por lo tanto, decimos, consintiendo con otros, que el hombre puede prepararse por el solo libre albedrío a tener la gracia que lo hace grato, pues, haciendo lo que está de su parte, se consigue la gracia de parte de Dios. Pero sólo está de nuestra parte lo que está sometido a la potestad del libre albedrío.

RESPUESTAS

1. La dirección del progreso espiritual no puede provenir sino de Dios, sin cuya providencia no ocurre ningún bien. Y, con todo, no es necesario que esto se haga por algún hábito infuso si la dirección del progreso se refiere a la preparación precedente para la gracia que hace grato.

2. El hombre no puede prepararse a la gracia ni hacer bien alguno sin el auxilio de Dios; y, por tanto, se ha de rogar que a nosotros y a los demás nos convierta a Él. Sin embargo, tampoco es necesario que ese auxilio sea siempre por algún hábito infuso, sino que puede ser por muchas cosas que son exteriormente ocasión de salud y por el mismo acto interior que causa Dios en nosotros.

3. Esa claridad que rodeó a Pablo fue una claridad corporal, la cual fue cierta ocasión, quebrantádolo y derribándolo, que le indujo a prepararse para tener la gracia; y cuando se preparó para la gracia, consiguió la gracia. Con todo, no es necesario que, antes de que hubiera recibido la gracia que lo hizo grato, le hubiera sido infundida alguna luz de la gracia dada gratuitamente; por lo que no se dice que la claridad resplandeciera dentro de él, sino que lo rodeó como exteriormente. Así también Dios prepara las ocasiones de la salvación para otros que se convierten a Él.

4. Incluso alguien se puede preparar para poseer la fe por aquello que está en la razón natural. Por eso se dice que, si alguien nacido en las naciones bárbaras hace lo que está de su parte, Dios le revelará aquello que es necesario para la salvación, o inspirándolo o enviándole un maestro, por lo que no es necesario que el hábito de la fe preceda a la preparación para la gracia que nos hace gratos, sino que el hombre puede al mismo tiempo prepararse para tener la fe y para tener la gracia y las demás virtudes.

5. Aunque la caridad sea inducida por el temor servil, con todo, no es necesario que el temor servil preceda a la caridad, pues el temor servil sólo se da con el pecado mortal. Ahora bien, muchos que nunca pecaron mortalmente consiguieron la caridad, por lo que la objeción nada prueba en relación con lo propuesto.

Artículo 5: Si el hombre puede conocer algo verdadero sin la gracia
(I-II q109 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre sin la gracia no puede conocer nada verdadero, primero, por lo que se dice en *Corintios*: "Nadie pude decir: Señor Jesús, más que en el Espíritu Santo" (1 *Cor*., 12, 3), donde dice San Ambrosio (*Ambrosiaster*) que todo lo verdadero, se diga por quien se diga, proviene del Espíritu Santo. Ahora bien, el Espíritu Santo no habita en nosotros más que por la gracia. Luego nada verdadero puede decirse o saberse sin la gracia.

2. La revelación divina no se hace nada más que por la infusión de alguna luz dada gratuitamente. Ahora bien, en *Romanos* (1, 19-20) se dice que reveló a aquellos, a saber, a los filósofos, incluso lo que conocieron por la razón natural. Luego ningún conocimiento de la verdad puede existir sin alguna luz infusa de la gracia.

3. La enseñanza es un camino más fácil para conocer algo que el descubrimiento. Ahora bien, como dice San Agustín en *De magistro* (12), nadie puede aprender exteriormente si Dios no le enseña interiormente, por lo que es claro que, por la enseñanza, el hombre no puede tener conocimiento de la verdad más que por el auxilio de la gracia que obra interiormente. Luego mucho menos por el descubrimiento; y entonces sin la gracia no conoce de ninguna manera, porque todo lo que alguien conoce, lo conoce o siendo enseñado o descubriendo, como dice el Filósofo.

4. Así como se comporta la luz corporal con respecto a la vista, así se comporta la luz espiritual con respecto al intelecto. Ahora bien, nada puede verse corporalmente más que por la influencia de la luz corporal y principalmente por la que luce en grado máximo, que es el sol. Luego nada puede entenderse a no ser por la influencia de la luz espiritual que procede de Dios; y esto es la gracia. En consecuencia, nada verdadero puede saberse sin la gracia.

5. Todo lo que está en algún género se reduce como a su causa a algo primero que es lo máximo en aquél género. Ahora bien, lo primero en el género de lo intelectivo es el mismo Dios. Luego es inteligente en grado máximo y causa del entender para todos los que entienden. Pero no causa algo en nosotros sino infundiendo algo. Luego no podemos entender algo verdadero sin la infusión de alguna gracia.

EN CONTRA, dice el Damasceno (*De fide,* II, 23), que ninguna cosa es privada de su operación propia. Ahora bien, entender lo verdadero es la operación propia del intelecto. Luego puede tener conocimiento sin ninguna gracia añadida.

Además, no es más impotente el intelecto para entender que el sentido para sentir. Ahora bien, el sentido puede sentir lo sensible sin la gracia. Luego también el intelecto

puede, sin la gracia, entender lo inteligible.

SOLUCIÓN

Algunas cosas verdaderas son proporcionadas a la razón natural y otras exceden la razón natural. Exceden la razón natural aquellas cosas que no pueden concluirse desde los primeros principios evidentes de suyo. En efecto, como los primeros principios son como instrumentos del intelecto agente, como dice el Comentador en *De anima* (III, com. 5, 12; 20, 36), es necesario que aquellos sean proporcionados a su virtud, así como los órganos corporales son proporcionados a la virtud motriz. Por eso, lo que no puede concluirse desde los primeros principios excede la luz natural del intelecto. Ahora bien, de este tipo son las cosas que pertenecen a la fe, los futuros contingentes y otras cosas semejantes; por eso no puede tenerse conocimiento de estas verdades sin una luz de la gracia dada gratuitamente, como la luz de la fe y también de la profecía y cosas semejantes. Pero, si hablamos de otras verdades que son proporcionadas a la razón natural, se ha de saber que hay dos opiniones al respecto.

Pues algunos dicen, como se ha dicho antes, que el intelecto agente de todos es uno solo, afirmando que el intelecto agente es Dios; y como el intelecto agente se comporta respecto a lo inteligible como lo luminoso a lo visible, pretenden que, así como no puede verse algo visible si no es por la emisión de un rayo corpóreo, tampoco puede ser entendido algo inteligible sin una nueva emisión de un rayo espiritual, que es una gracia dada gratuitamente. Pero esta posición no es conveniente, como se ha dicho antes (en la distinción 17, cuestión 2, artículo 2), pues el intelecto agente no es una sustancia separada: ni Dios, como dicen algunos teólogos; ni una intelectiva, como muchos de los filósofos -según se ha dicho antes-, sino que es una virtud natural de la misma alma racional. Y tampoco sería necesario, aun suponiendo aquello, que se hiciera siempre una infusión nueva de la gracia en el conocimiento de cualquier cosa verdadera, porque la infusión y la emanación de los dones espirituales no es sucesiva a modo de movimiento, sino que es fija y permanente, por lo que, mediante una sola irradiación espiritual, se perfeccionaría el intelecto posible para conocer todo lo que le es proporcionado.

Otros opinan, en cambio, que el intelecto agente es cierta potencia del alma racional; y, sosteniendo esta opinión, no puede afirmarse razonablemente que sea precisa para el conocimiento de lo verdadero -del tipo del que hablamos- la infusión de alguna otra luz desde lo alto, porque para entender lo verdadero basta que esté en acto lo que recibe la especie inteligible y lo que hace a la especie inteligible; y ambas cosas están por la virtud de la misma alma racional. A menos que se diga, quizá, que el intelecto agente es insuficiente para esto; y, así, la naturaleza humana sería inferior a otras, pues no se bastaría a sí misma en las operaciones naturales. Y por eso se ha de decir que estas verdades pueden ser conocidas por la luz natural del intelecto agente sin ninguna luz de la gracia añadida.

RESPUESTAS

1. Así como Dios obra en la naturaleza y contiene la virtud natural, así también obra en el intelecto y contiene la virtud intelectiva; por lo que, así como toda obra natural está en Dios como en lo que la contiene, como el caminar y cosas semejantes, así también todo conocimiento de la verdad está en el Espíritu Santo, el cual obra en el intelecto y lo conserva.

2. Como se expone en el mismo lugar, en la *Glosa*, se dice que Dios se les había revelado, porque les dio la razón natural e hizo las criaturas, en las que podía conocerse la majestad del creador, y no por alguna luz de la gracia añadida a la luz natural.

3. Como dice San Agustín en *De doctrina cristiana* (1, en el prólogo), el que enseña es semejante al que mueve el dedo para mostrar algo; por lo que, así como el hombre puede mover el dedo exteriormente para mostrar algo, pero no puede conferir la facultad de ver -por la que el discípulo percibe la enseñanza-, así también el hombre puede proferir exteriormente palabras que son signos de la verdad, pero no puede ofrecer la facultad de entender lo verdadero, la cual sólo viene de Dios. Por lo tanto, se dice en consecuencia que sólo Dios enseña, porque contiene y causa en nosotros la facultad de entender; no porque en cualquier conocimiento de la verdad añada una nueva luz de la gracia. Ahora bien, ya se ha dicho cuáles son los modos diversos en los que se dice que Dios, los ángeles y el hombre enseñan (en la distinción 9).

4. La misma luz del intelecto agente es cierta irradiación de la luz primera, de acuerdo con lo cual dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) que todas las bondades participadas en las criaturas son ciertos rayos de la bondad divina. Por lo tanto, no es necesario que se añada a esta irradiación otra luz en aquellas cosas que caen bajo la razón natural.

5. Dios mismo es la causa de cualquier conocimiento nuestro. Con todo, no es necesario que esto se haga por influencia de alguna gracia, sino por influencia de la luz natural, que ciertamente es una luz que procede de él.

"Hasta el punto de que creen que, sin ésta, el hombre puede cumplir todos los mandatos divinos". Entendían que podían cumplirse absolutamente en tanto que son eficaces para obtener la vida eterna.

"Él mismo sólo nos ayuda por su ley y su doctrina, para que sepamos qué debemos hacer y esperar". A partir de esto, es claro que Pelagio sostenía que no podemos tener por la virtud natural el conocimiento de las cosas que están en la ley o que pertenecen a la fe; y opinaba rectamente en esto.

"Los mortales no pueden vivir rectamente", de modo que se entienda la rectitud que es necesaria para la obra meritoria. Pero no se sigue que, si el hombre no puede esto sin la gracia, no pueda evitar la transgresión futura, como parecía que argumentaba Pelagio, queriendo concluir de lo uno lo otro.

"Pues lo dijo contra los maniqueos". Parece que esta respuesta no vale nada, porque el dicho de San Agustín, aunque se oponga a la posición de aquellos, puede, no obstante, confirmar la posición que Pelagio parecía sostener, y parece que se opone por la misma razón. Pero se ha de decir que no se sigue, porque la opinión de Manes era que la voluntad estaba determinada a una sola cosa [*ad unum*]; si fuera así, se quitaría de ella la razón de culpa y de alabanza y de vituperio, como en los que actúan por necesidad de naturaleza. Pero lo que afirma la fe católica: que el hombre no puede liberarse del pecado en que incurre, sea por un acto propio o por su origen viciado, no proviene de la determinación de la voluntad a algo uno, sino de su insuficiencia para adquirir por sí misma aquello sin lo cual no puede liberarse del pecado, ni cumplir perfectamente los mandatos divinos, es decir, la gracia. Por eso, la autoridad de San Agustín no se opone de la misma manera a ambas cosas.

"Ciertamente, está en la potestad del hombre cambiar la voluntad al bien". Se ha de saber que el cambio de la voluntad al bien puede entenderse de dos maneras. O bien según la bondad natural [*civilem*]; y así el hombre, por la potestad natural que ha recibido de Dios, puede cambiar la voluntad a mejor, como se dice en *Praedicamenta* (en el capítulo sobre los contrarios) que el malvado, conducido a mejores acciones y doctrinas, progresará de modo que sea mejor. O bien según la bondad gratuita, a saber, de modo que adquiera la gracia que no tuvo antes; y esto no puede hacerlo por su potestad natural, sino por la potestad de la gracia por la que merece el aumento y la consumación de la gracia.

Distinción 29

LA GRACIA EN EL ESTADO DE INOCENCIA DEL PRIMER HOMBRE

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La gracia y las virtudes que Adán tuvo en el primer estado.*

- Adán tuvo la gracia operante y cooperante, aunque entonces la gracia no sanara o liberara a la voluntad, sino sólo la preparara para el bien.

- Tuvo también las virtudes y la caridad, la fe, la templanza y todas las que acompañan a la gracia y que se perdieron por el pecado.

2. *Las penas en que incurrió Adán al perder la gracia*.

- La primera pena fue la expulsión del Paraíso.

- La segunda pena fue la espada flamígera que blandía el querubín delante del Paraíso.

Si el hombre necesitó la gracia operante y cooperante antes del pecado .- Después de esto se ha de considerar si el hombre necesitaba la gracia operante y cooperante antes del pecado.

Necesitó la gracia operante y cooperante, pero no necesitó la operante según todo el modo en el que ella misma obra.- A esto decimos brevemente que no sólo necesitaba la cooperante, sino también la gracia operante, no ciertamente según todo el modo de obrar de la gracia operante, pues ésta obra liberando y preparando la voluntad del hombre al bien. Por lo tanto, el hombre la necesitaba no para que liberara su voluntad, que no era sierva del pecado, sino para que la preparara para querer eficazmente el bien, lo que no podía por sí misma. Pues no podía merecer el bien sin la gracia, como enseña claramente San Agustín en *Enchiridion*: "La naturaleza humana perdió por el libre albedrío esa inmortalidad por la que podía no morir; pero aquella inmortalidad por la que no podrá morir deberá recibirse por gracia, la cual, si no hubiese pecado, iba a recibir por mérito; aunque sin la gracia tampoco entonces habría podido haber mérito alguno, porque aunque el pecado dependía del solo albedrío, sin embargo, no bastaba el libre albedrío para poseer y conservar la justicia, a menos que se ofreciera la ayuda divina" (*Enchir.,* 105-106). Aquí se muestra con estas palabras suficientemente que, antes del pecado, el hombre necesitaba la gracia operante y cooperante, pues no tenía con qué poder avanzar sin el auxilio de la gracia operante y cooperante; con todo, tuvo con lo que podía sostenerse (cfr. distinción 24).

El hombre tenía virtudes antes de la caída .- Además, suele preguntarse si el hombre tenía virtudes antes de la caída. Parece a algunos que no las tenía y tratan de probarlo así: dicen que no poseía la justicia, porque despreció el precepto de Dios; ni la prudencia, porque no proveyó para sí; ni la templanza, porque apeteció lo ajeno; ni la fortaleza, porque cedió a la sugerencia malvada. Respondiendo a estos, decimos que él ciertamente no tuvo entonces estas virtudes cuando pecó, sino antes, y las perdió entonces.

Con los testimonios de los santos se muestra que el primer hombre tuvo virtudes.- Lo cual se comprueba con muchos testimonios de los santos, pues San Agustín dice en cierta homilía: "Adán fue hallado malo una vez perdida la caridad" (mejor, Quodvultdeus, *Sermo 4*, *Contra Iudeos, paganos et Arianos*, 2). Asimismo: "cuando el príncipe de los vicios venció a Adán, hecho del barro de la tierra, a imagen de Dios, armado de pudor, dotado de la templanza, resplandeciente por la caridad, expolió a los primeros padres de aquellos dones y bienes tan grandes y, a la vez, los destruyó" (*ibid*.). Por esto mismo dice San Ambrosio a Sabino: "Cuando Adán estaba solo, no prevaricó, porque su mente se adhería a Dios" (*Epist*., 49, 2). También dice, sobre un *Salmo*, que "antes del pecado, el hombre tomaba felicísimo la brisa etérea. Pero, ¿cómo podía ser felicísimo sin la virtud?" (*In Psal*., 118, 25, *Serm*., 4, 3). San Agustín también dice, comentando el

Génesis, que Adán "había sido dotado" antes del pecado "de una mente espiritual" (*De Gen. ad litt.,* XI, 42, 58). No ha de dudarse, entonces, que el hombre antes del pecado brillaba por las virtudes, pero fue expoliado de ellas por el pecado.

Sobre la expulsión del hombre del Paraíso .- También, como pena de aquel pecado, fue arrojado del Paraíso a este lugar miserable, como se lee en el *Génesis*: "Por eso entonces, para que no fuera a tender su mano y comiera del árbol de la vida, y viviera para siempre, le arrojó Dios del jardín del deleite" (*Gén*., 3, 22-23).

Con estas palabras parece que se insinúa que nunca habría muerto si después hubiese comido de ese árbol.

Cómo ha de entenderse: "Para que no tome del árbol de la vida y coma y viva eternamente" .- Pero, porque por el pecado tenía ya "muerto el cuerpo" (*Rom.,* 8, 10), pueden tomarse esas palabras en el siguiente sentido: hablando Dios a la manera del airado, dice del hombre soberbio "Ved, no vaya a ser que tienda su mano" (*Gén.,* 3, 23), etc., es decir: tened cuidado, ángeles, de que no coma del árbol de la vida, del que es indigno. Si hubiese permanecido fiel, habría comido de él y habría vivido eternamente; pero ahora, por la desobediencia, es indigno de comer. Y, tal como lo dijo de palabra, lo mostró de obra, pues "Dios lo expulsó del Paraíso del deleite" (*Gén.,* 3, 24) "a un lugar adecuado para él, como muchas veces el malo, cuando ha comenzado a vivir entre los buenos, es expulsado de la congregación de los buenos por no haber querido cambiar a mejor", oprimido "por el peso de la mala costumbre" (San Agustín, *Contra Manich.,* II, 22).

Sobre la espada de fuego puesta delante del Paraíso .- Para que no pudiera acceder a él, "colocó Dios ante el Paraíso un Querubín y una espada de fuego y cambiante para custodiar el camino al árbol de la vida" (*Gén.,* 3, 24).

Esto puede tomarse, según el texto, en el sentido de que "se estableció ahí una custodia de fuego por ministerio de los ángeles" (Strabo, *In Gen.,* 3, 24).

"Pues se ha de creer que esto fue hecho en el Paraíso visible por potestades celestes, de modo que allí hubiera, por ministerio angélico, cierta custodia de fuego; pero no en vano, sino porque significa algo sobre el Paraíso espiritual" (*De Gen. ad litt.,* XI, 40, 55). "En efecto, el Querubín se interpreta como plenitud de la ciencia. Ésta es la caridad, porque «la plenitud de la ley es el amor» (*Rom.,* 13, 10). La espada de fuego son las penas temporales, que son cambiantes, porque los tiempos son volubles" (San Isidoro, *Quaest. Vet., In Gen.,* 5, 14). Luego, esas cosas fueron puestas delante del Paraíso como custodia para el árbol de la vida, "porque no se vuelve a la vida más que por el Querubín, a saber, la plenitud de la ciencia, es decir, la caridad; y por la espada cambiante, es decir, por la paciencia en las penas temporales" (*ibid.*).

Si el hombre había comido del árbol de la vida antes del pecado .- Pero puede preguntarse si el hombre había comido del árbol de la vida antes del pecado. Acerca de esto, San Agustín, en el libro sobre el bautismo de los niños habla así: "Por cierto, se entiende rectamente que los primeros hombres antes de la maligna persuasión del diablo se habían abstenido del alimento prohibido y habían usado de los permitidos" (*De pecc. mer.,* II, 21, 35). Con estas palabras se muestra que aquellos a quienes se les había mandado comer de todo árbol del Paraíso, a excepción del árbol de la ciencia del bien y del mal, antes del pecado habían comido del árbol de la vida.

Por qué no se hicieron inmortales si comieron del árbol de la vida .- Entonces, ¿por qué no fueron revestidos con la firmeza perpetua y con la eternidad dichosa, de modo que no cambiaran a peor por la enfermedad o la edad? Pues se dice que ese árbol tuvo naturalmente esta virtud (en la distinción 17).

Solución.- Pero esto no lo confería, quizá, a menos que tomaran de él muchas veces. Pudo, entonces, ocurrir de modo que se entienda que por el cierto tiempo que estuvo en el Paraíso tomara de él una vez y no muchas, ya que la Escritura dice que fue adormecido cuando fue tomada la costilla de su costado de la que fue formada la mujer, y que fueron llevados ante él los animales, a los que les impuso los nombres.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado sobre la gracia en sentido absoluto, trata aquí de ella en relación con el estado del primer hombre, y se divide en dos partes. Pregunta, en la primera parte, si el hombre tuvo la gracia en el primer estado. Trata, en la segunda parte, sobre en qué pena incurrió por el pecado, donde dice: "También, como pena de aquel pecado, fue arrojado del Paraíso". Sobre lo primero hace dos cosas. Primero, pregunta si el hombre necesitó de la gracia en el primer estado; segundo, si tuvo las virtudes gratuitas, donde dice: "Además, suele preguntarse si el hombre tenía virtudes antes de la caída".

"También, como pena de aquel pecado, fue arrojado del Paraíso". Aquí trata sobre la pena en que incurrió el hombre por el pecado, por el que perdió la gracia y la virtud, y se divide en dos. Primero, trata sobre la pena; segundo, muestra la verdad de cierta cuestión suscitada por lo antes dicho, donde dice: "Pero puede preguntarse si el hombre había comido del árbol de la vida antes del pecado". Sobre lo primero hace dos cosas: en primer lugar, muestra que Adán perdió por el pecado tanto el lugar de las delicias como el alimento más saludable; en segundo lugar, cómo se le impidió recuperarlo, donde dice: "Para que no pudiera acceder a él, «colocó Dios ante el Paraíso un Querubín»". Sobre lo primero hace dos cosas. La primera, explica la pena a partir de las palabras de la Escritura; la segunda, plantea cierta duda a partir de esas palabras, la cual propone en primer lugar, donde dice: "Con estas palabras parece que se insinúa que nunca habría muerto si después hubiese comido de ese árbol"; en segundo lugar, la resuelve, donde dice: "Pero, porque por el pecado tenía ya «muerto el cuerpo», pueden tomarse esas palabras en el siguiente sentido".

"Pero puede preguntarse si el hombre había comido del árbol de la vida antes del pecado". Aquí plantea cierta duda suscitada por lo antes dicho, a saber, si el hombre comió del árbol de la vida antes del pecado; y determina primero que así fue. En segundo lugar, propone otra duda que surge contra esto y la resuelve, donde dice: "Entonces, ¿por qué no fueron revestidos con la firmeza perpetua y con la eternidad dichosa?".

Cuestión única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Si el hombre necesitó la gracia en el estado de inocencia; 2. Si tuvo la gracia; 3. Y si la tuvo, si la gracia del género humano habría sido mayor que la que hay ahora si hubiese permanecido en la inocencia; 4. Si los actos humanos habrían sido más eficaces para merecer; 5. Sobre la pena que se expone en el texto, que el hombre recibió por la primera transgresión.

Artículo 1: Si la naturaleza necesitó la gracia en el estado de inocencia

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no necesitaba la gracia en el estado de inocencia, pues se da la gracia a los hombres para que sean aceptos a Dios. Ahora bien, como la naturaleza humana estaba íntegra y sin corrupción alguna de pecado, el hombre era acepto a Dios por la bondad natural, pues todo bien, y principalmente el no mezclado con el mal, era acepto a Dios. Luego no necesitaba de la gracia sobreañadida.

2. La gracia se divide en operante y cooperante. Ahora bien, no necesitaba de la gracia operante en ese estado, porque no era impío, y el efecto de la gracia operante es hacer pío al impío. Tampoco necesitaba de la cooperante, porque no tenía dificultad para hacer el bien; ahora bien, la gracia cooperante se da para que el hombre pueda realizar fácilmente el bien. Luego no necesitaba gracia alguna.

3. Como se dice en *Deuteronomio*: "Las obras de Dios son perfectas" (*Deut*., 32, 4). Pero no habría perfección en las obras divinas si fuera posible en las criaturas algún grado de nobleza que no fuera instituido por Dios. Luego todo grado posible de bondad en las criaturas se encuentra en la naturaleza. Ahora bien, podría Dios hacer una naturaleza tal que mereciera la vida eterna por sus propiedades naturales; en caso contrario, no sería omnipotente. Por lo tanto, como ninguna otra criatura parece que tenga esto más que el hombre o el ángel, parece que esto les conviene; y, así, si la naturaleza humana hubiera sido pura, como lo era en el primer estado, el hombre no habría necesitado la gracia para alcanzar la vida eterna.

4. La pena nunca precede a la culpa, ya que es su efecto. Ahora bien, la carencia de la visión divina es la pena de la culpa original. Luego, si no hubiera habido culpa en la naturaleza humana, tampoco habría habido allí carencia de la visión divina. Ahora bien, el hombre podía, en el estado de inocencia, carecer de toda culpa sin la gracia. Luego tampoco necesitaba la gracia para llegar a la visión de Dios.

5. Al hombre se le da la gracia para que sea configurado y asimilado por ella a Dios. Ahora bien, el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios por su condición natural. Luego si la naturaleza permaneciera íntegra en él, no necesitaría de gracia alguna.

EN CONTRA, se dice en *Romanos*: "Pero la gracia de Dios es la vida eterna" (*Rom*., 6, 23). Ahora bien, el hombre necesitaba llegar a la vida eterna. Luego necesitaba la gracia por la que se llega a ella.

Además, el pecado no cambió la naturaleza humana, sino que ésta permanece la misma antes y después. Ahora bien, el mérito de la vida eterna excede la virtud de la naturaleza después del pecado. Luego excedía también sus fuerzas antes del pecado. En consecuencia, necesitaba la gracia por la que se merece la vida eterna.

SOLUCIÓN

La necesidad es de dos tipos. Una absoluta, que procede de las primeras causas, como de la material y de la formal, de las que se componen las cosas, como es necesario que todo lo compuesto de contrarios se corrompa, y cosas semejantes. Sin embargo, otra es condicionada por la suposición del fin, como es necesario que la sierra tenga dientes de hierro, si debe realizar su operación propia, es decir, cortar.

Pero esta última necesidad es de dos tipos, a saber, una sin la cual no puede obtenerse el fin buscado, como no puede conservarse la vida sin el alimento; otra, en cambio, sin la que no puede alguien alcanzar fácilmente el fin, como se dice que el caballo es necesario al hombre para realizar un viaje. El nombre de utilidad es común a estos dos últimos modos de necesidad expuestos, pero el nombre de necesidad se refiere más al primero de ellos, pues decimos propiamente que tenemos necesidad de aquello sin lo cual no podemos conseguir el fin.

Según esto, digo que el hombre necesitaba la gracia antes del pecado, porque en modo alguno habría podido conseguir, sin la gracia, el fin de la vida eterna. En efecto, no se llega al fin más que por obras proporcionadas al fin. Ahora bien, la vida eterna es un fin que excede del todo la facultad de la naturaleza humana, por lo que supera también el intelecto y el deseo: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha llegado al corazón del hombre lo que Dios preparó a los que le aman" (1 *Cor*., 2, 9). Por lo tanto, es necesario que las obras por las que se llega a la vida eterna excedan las fuerzas de la naturaleza humana, por lo que el hombre no es capaz de realizarlas sin algún don añadido a su naturaleza. Por lo tanto, por más que esté íntegra la naturaleza humana, sin embargo el hombre necesita la gracia para conseguir la vida eterna.

RESPUESTAS

1. Dios acepta cualquier bien según la medida de su bondad; pero se dice de modo absoluto que es acepto a Dios aquello a lo que Él mismo le prepara esa gloria, por la cual Él mismo es glorioso, a saber, la visión de Él por su esencia.

2. El hombre necesitaba también la gracia operante antes del pecado, pues a la gracia operante algo le conviene esencialmente y algo accidentalmente. Le conviene esencialmente hacer al hombre formalmente justo y grato a Dios; en cambio, hacer justo al injusto le conviene de modo accidental, por parte del sujeto en el que se encuentra la injusticia. También le conviene esencialmente hacer justo al no justo o grato al no grato, así como es propio de la blancura hacer blanco a lo no blanco, pero le conviene accidentalmente hacer blanco lo negro. También, de manera semejante, es propio de la gracia cooperante no sólo dar facilidad para obrar (pues esto lo afirmaba la herejía pelagiana), sino ofrecer cierta eficacia y virtud nueva a las obras de los hombres, a saber, la de merecer la vida eterna.

3. No puede haber ninguna criatura que, por sus propiedades naturales, pueda merecer la vida eterna, así como no puede haber ninguna criatura que se adecue a la

naturaleza divina, lo cual no contradice la omnipotencia de Dios. Y esto es patente por lo que se ha dicho antes.

4. La carencia de la visión divina puede entenderse de dos maneras. O bien negativamente, y tomada así no es una pena, sino un defecto consiguiente a la naturaleza creada, pues ninguna criatura es capaz por sí misma de llegar a la visión de Dios. Y de este modo habría sido la carencia de la visión divina en el hombre antes del pecado, si no hubiera tenido la gracia. O bien privativamente, de modo que se entienda algún daño que lleva a la carencia de la visión divina, y de este modo es una pena del pecado y no se daba en el primer estado.

5. La semejanza de Dios que conviene al hombre según su naturaleza es distinta de aquélla por la que el hombre se asimila a Dios por la gracia. Y no hay inconveniente en que el hombre se asimile a Dios en muchos aspectos, porque en las criaturas surge una nueva semejanza con Dios con cualquier grado de bondad sobreañadida.

Artículo 2: Si el hombre tuvo la gracia antes del pecado
(I q95 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no tuvo la gracia antes del pecado, pues todo el que tiene la gracia puede avanzar al mérito de la vida, porque, por la gracia, alguien merece el aumento de la gracia y su consumación. Ahora bien, como dijo el Maestro (en la distinción 24), el hombre en el primer estado no tenía manera de avanzar al mérito de la vida. Luego no tuvo la gracia.

2. Es mayor la potestad de la gracia que la de la naturaleza. Ahora bien, cuanto más potestad tiene el que peca, tanto más grave es su pecado. Luego si el hombre hubiese caído del estado de gracia, y puesto que el ángel no tenía la gracia antes de su caída -como dicen algunos- parece que el pecado del hombre habría sido más grave que el pecado del demonio, lo cual se negó antes.

3. La gracia conviene más con la gloria que con la naturaleza. Ahora bien, en el hombre la gracia precede temporalmente a la gloria. Luego con mucha más razón la naturaleza precede a la gracia y, así, no tuvo la gracia en el primer estado.

4. La gracia, en lo que está de su parte, eleva al hombre a Dios. Por lo tanto, como no había en el hombre antes del estado de pecado nada que lo inclinara hacia abajo, parece que nunca habría pecado si hubiera tenido la gracia. Pero pecó; luego no tuvo la gracia.

5. Aquellas cosas que el hombre perdió por el primer pecado, como la impasibilidad y cosas semejantes, no le fueron restituidas. Luego si hubiera tenido la gracia en el estado de inocencia, habiéndola perdido por el pecado, no la habría recuperado por la penitencia. Ahora bien, esto es falso, porque así perecería todo el género humano. Luego no tuvo la gracia en el primer estado.

EN CONTRA, ninguno queda expoliado de las cosas que no tiene. Ahora bien, el hombre fue herido por el pecado en lo natural y expoliado de lo gratuito, como se dice en la *Glosa* de *Lucas* (10). Luego tuvo la gracia.

Además, la caridad nunca es informe. Ahora bien, se prueba en el texto que Adán tuvo la caridad en el primer estado. Luego también tuvo la gracia, sin la cual no hay caridad.

SOLUCIÓN

Sobre esto hay tres opiniones.

Algunos dicen que el hombre en el primer estado no tuvo la gracia ni las virtudes gratuitas. Y todas las autoridades de los santos que el Maestro aduce para probar que el

hombre tuvo virtudes, las refieren a las virtudes naturales, que estaban en él de manera excelente por la integridad de la naturaleza humana. Pero esto no parece concordar con los testimonios de autoridad en los que se afirma que Adán tuvo caridad, la cual no se tiene sin la gracia; y dicen otras muchas cosas que no pueden referirse a las virtudes naturales más que forzadamente.

Otros, en cambio, dividen el estado de inocencia en dos estados, pues dicen que el hombre, al principio de su creación, fue creado sólo en lo natural, sin la gracia; pero que después, antes del pecado, consiguió la gracia. Y según esta distinción, intentan que concuerden varias afirmaciones de los santos y de los doctores. Pero esto no parece concordar con las afirmaciones de los santos y de los doctores, los cuales hablan del estado de inocencia como de un solo estado indistinto; y de ahí que esta posición no sea de gran autoridad.

Por eso, otros dicen que el hombre en el principio de su creación fue creado en gracia; y esta posición parece ser bastante congruente con la opinión de San Agustín, el cual afirma que las cosas fueron al mismo tiempo creadas y perfeccionadas en la materia y en la forma. Pero parece que la primera opinión es más congruente con la opinión de otros santos, los cuales dicen que las cosas creadas fueron perfeccionadas sucesivamente en el tiempo. No puede probarse bien, con una razón suficientemente eficaz, cuál de estas opiniones es más verdadera, como tampoco lo que depende de la sola voluntad de Dios. No obstante, es más probable que, así como el hombre fue creado íntegro en su naturaleza, la cual no podía ser ociosa, haya conseguido la gracia convertido a Dios desde el primer instante de la creación; y por eso se ha de responder manteniendo esta opinión.

RESPUESTAS

1. Así como, según San Agustín (*De Gen. ad litt.*, IV, 33, etc.), la distinción de los primeros días se entiende según el orden de la naturaleza y no según la sucesión del tiempo, así también según el orden de la naturaleza se compara el estado puramente natural con su estado de gracia, y no según el orden del tiempo. Y se ha de entender así que el hombre, entendido en estado de naturaleza, no tuvo de donde poder avanzar, porque, incluso cuando tiene la gracia, no recibe esto de la naturaleza, sino de lo gratuito. O bien se puede decir que ha de entenderse esto en el sentido de que el hombre no pudo avanzar por sí mismo, incluso poseyendo la gracia, en orden a conseguir la bienaventuranza; y esto ha dicho antes el Maestro que es avanzar al mérito de la vida.

2. Según la tercera opinión, tanto los hombres como los ángeles fueron creados en gracia; por tanto, no va contra ella esta objeción, sino contra la segunda. Sosteniendo ésta, decimos que la potencia natural se comporta para con la gracia de modo que ella suministra la sustancia del acto mientras que la gracia proporciona la eficacia de merecer informando el acto; y así como tiene mayor perfección la forma del acto que su misma sustancia, así también, a la inversa, es un defecto mayor fallar en la misma sustancia del

acto que fallar en su forma. Ahora bien, aunque se afirme que el hombre tuvo la gracia, y fue en esto superior al ángel, con todo, fue más débil en la potencia natural. Por lo tanto, el defecto de la potencia natural excusa más el pecado del hombre que el defecto de la gracia el pecado del ángel, por lo que se ve que el pecado del hombre, en sentido absoluto, es menor que el pecado del ángel.

3. Alguien merece la gloria por la gracia y, por eso, de modo conveniente, la gracia precede en el tiempo a la gloria. Ahora bien, la gracia no se merece por la naturaleza. Luego nada impide que la gracia se infunda al mismo tiempo que la naturaleza.

4. En aquellas cosas que actúan por la necesidad de la naturaleza, es preciso que el agente actúe necesariamente según la exigencia de la forma que está en él, al igual que algo calienta porque es cálido. Pero esto no es así en lo voluntario, por lo que, aunque el hombre hubiera tenido la gracia, habría podido desviarse al acto contrario.

5. Los actos personales no alcanzan a la naturaleza, sino a la persona. Por eso, Adán pudo, por la penitencia que hizo del pecado, recuperar los bienes que le habían sido dados para los actos personales, como la gracia y las virtudes, pero no aquellos que habían sido conferidos a toda la naturaleza humana, como la inmortalidad del cuerpo y la obediencia a la razón de las fuerzas inferiores, y cosas semejantes.

Artículo 3: Si el hombre en el primer estado tuvo tanta gracia como llegó a tener después del pecado

OBJECIONES

1. Parece que el hombre en el primer estado no tuvo tanta gracia como después del pecado, pues, como dice el Filósofo (*Eth.*, X, 12), es ridículo poner en los dioses templanza y fortaleza, ya que no hay en ellos pasiones innatas ni adquiridas, en relación con las cuales la sobriedad y la fortaleza proporcionen el medio. Ahora bien, Adán carecía en el primer estado de tales pasiones. Entonces, de modo consecuente, también careció de estas virtudes, que, no obstante, el hombre recibió gratuitamente después del pecado. Luego el hombre no tenía antes del pecado tantas gracias como las tuvo después.

2. La perseverancia es cierta virtud que tienen muchos después del estado de pecado. Ahora bien, ésta le faltó a Adán, como muestra su caída. Por lo tanto, no tenía tantas virtudes como tienen los hombres nacidos en el pecado y, así, se concluye lo mismo que antes.

3. Dios da más al más indigente, porque la misericordia mira la miseria, como dice San Bernardo (*Epist.*, 12). Ahora bien, el hombre necesita más el auxilio de la gracia después del pecado que antes, ya que es más débil en su naturaleza. Luego, al hombre se le concede después del pecado más gracia que la que se le había concedido antes.

4. Ya que Dios es sumamente bueno, como dice San Agustín (*De cont.,* 6), no permitiría que existieran los males si no fuera tan poderoso que hiciera surgir de ellos un bien. Ahora bien, no se mostraría perfectamente la divina bondad más que si el bien que Dios obtiene del mal, excede aquél bien del que se es privado por el mal. Luego el bien del hombre que Dios obtiene a partir de su pecado excede aquel bien que había antes del pecado y del cual fue privado después por el pecado. De este modo, es mayor la gracia después del pecado que antes.

5. Toda la plenitud de la gracia del género humano procede de la virtud de la encarnación y pasión de Cristo, por lo que se dice en *Juan*: "De su plenitud recibimos todos" (*Jn.*, 1, 6). Ahora bien, si Adán no hubiera pecado, Cristo no se habría encarnado, como dicen algunos, o al menos no habría padecido, como dicen todos. Luego no habría habido antes del pecado una plenitud tan grande de gracia en el género humano como la hubo después.

EN CONTRA, en *Mateo* se dice: "Dio… a cada uno según su propia virtud" (*Mt.*, 25, 15); y en la *Glosa* se refiere esto a la concesión de las gracias. Ahora bien, la virtud natural de los hombres era mayor antes del pecado que después. Luego habrían conseguido también más gracia antes del pecado que después.

Además, nadie obtiene ventaja por el pecado. Ahora bien, si el hombre tuviera

después del pecado mayor gracia que antes, obtendría ventaja del mal. Luego, etc.

SOLUCIÓN

Algunos de los dones gratuitos se ordenan absolutamente a la perfección de aquél al que se le confieren, pero algunos para la utilidad de otros, como se dice en *Corintios*: "A cada uno se le da la manifestación del Espíritu Santo para la utilidad" (1 *Cor*., 12, 7). Pero hay cierta utilidad que es para remediar los defectos del prójimo, así como por la realización de milagros se remedia la falta de fe, porque los milagros no se han dado para los fieles, sino para los infieles (1 *Cor*., 14, 22); y de modo semejante ocurre con la multitud de lenguas y otros dones similares. Y porque tales defectos no se habrían dado en el primer estado, tampoco habrían de conferirse al hombre los dones que se ordenan contra estos defectos. En cambio, los dones ordenados de modo absoluto a la perfección del que los recibe son aquellos por los que el hombre se perfecciona en sus actos propios, tanto según el alma como según el cuerpo, como es la gracia que nos hace gratos, las virtudes, el don de la ciencia y de la sabiduría y semejantes, y la impasibilidad del cuerpo. Y estos, hablando en sentido absoluto, los habría poseído el hombre en más abundancia en el primer estado que en el segundo estado, después del pecado.

Pero esta superioridad puede considerarse de dos maneras: intensiva o extensivamente. Extensivamente, porque el hombre habría tenido más cosas de este género en el primer estado que en el segundo, pues tuvo la impasibilidad del cuerpo y la perfecta obediencia de las fuerzas inferiores a la razón y cosas semejantes, que no se encuentran en los hombres después del pecado. Pero también es verdadero que hay ciertos dones después del pecado que llevan unida la imperfección, los cuales en el primer estado o bien no hubiesen existido en absoluto, o bien, si hubiesen existido, habrían sido según otro modo y otros actos; siempre que se entienda por imperfección, no la que sigue a la naturaleza, sino la que surge por el pecado, pues la fe tiene una imperfección que sigue a la naturaleza, a la que le corresponde mirar las cosas divinas como en un espejo. Y ésta le habría correspondido también al hombre en el primer estado, aunque habría visto más claramente lo divino, como se ha dicho antes. Por lo tanto, en el primer estado también habría existido la fe según el mismo género de acto, aunque más perfectamente que como es ahora, pero no habría existido en el primer estado la continencia, que implica la imperfección del desorden de las pasiones causada por el pecado, según lo cual el Filósofo toma la continencia en *Ethica* (VII, 3); y de manera semejante la penitencia, si se pone como virtud especial, al menos según los mismos actos que tiene ahora, y lo mismo vale para las demás cosas de este tipo.

En cambio, si se considera la superioridad intensivamente y, sobre todo, en relación con los dones que hacen grato, comparando un estado con otro de modo general, el hombre estaba dotado de una gracia mayor antes del pecado que después. Pero no hay inconveniente en que alguien tenga después del estado de pecado una gracia mucho mayor que la que habrían tenido otros incluso en el primer estado, porque las gracias no se dan tanto según la medida de la virtud natural o de la capacidad, sino según el

esfuerzo, que a veces es mayor en aquél que tiene menor virtud, como se dice también acerca de la comparación de los hombres del Nuevo y del Antiguo Testamento.

RESPUESTAS

1. Aunque los ángeles, a los que el Filósofo llama dioses, igual que Dionisio (*De div. nom.,* 13), no tuvieran tales virtudes cardinales según los mismos actos con los que están en nosotros, las tendrían, no obstante, según ciertos actos más eminentes y, sobre todo, en cuanto que sus actos se determinan en relación con el fin; de este modo la fortaleza y la templanza habrían podido existir en el hombre también antes del estado de pecado. Con todo, se ha de saber que las condiciones del hombre antes del pecado, las del ángel y las del hombre glorificado son distintas, pues el hombre en el primer estado, aunque no estuviera sometido en acto a tales pasiones, tenía, con todo, una naturaleza que, en cuanto lo que es de suyo, podía someterse a tales pasiones; y era posible que se les sometiera, si pecaba, ya que el hombre no estaba todavía confirmado. Pero el hombre glorificado, aunque tenga una naturaleza a la que, considerada en sí misma, le es natural poseer tales pasiones, sin embargo, por el hábito de la gloria, que es completamente añadido, es apartada de tales pasiones. El ángel, en cambio, ni tiene naturaleza ni posibilidad de padecer en relación con tales pasiones. De donde queda claro que tales virtudes, en relación con los actos que se dan en el estado itinerante, ahora en nosotros están más alejadas de los ángeles que de los hombres glorificados; y de los hombres glorificados más que de los que vivían en el primer estado.

2. Se habla de la perseverancia de dos maneras. De una manera, es una virtud particular cuyo acto es tener el propósito de permanecer siempre en el bien; y Adán poseyó esta virtud y muchas otras que cayeron después de él. De otra manera, es cierta circunstancia que sigue a otras virtudes, y así no significa una virtud particular, sino cierta continuación de la virtud hasta la muerte; y Adán en el primer estado no tuvo perseverancia de esta manera.

3. Dios da más al que más necesita, siempre que esté más dispuesto a recibir; de otro modo, no es verdad. Con todo, se ha de saber que, como la necesidad se dice respecto del fin, como se ha dicho, no se ha de decir que el hombre hubiera necesitado después del pecado más gracia que antes, pues aquello a lo que se ordena la gracia de suyo, a saber, la gloria, está por encima de las fuerzas del hombre, ya antes del pecado, ya después del pecado. Por eso, en relación con esto no tiene más necesidad después del pecado que antes; pero en relación con aquello a lo que se ordena la gracia accidentalmente, que es la remoción del mal, el hombre necesita más después del pecado. Ahora bien, la medida de la gracia se toma respecto de la gloria, porque por una gracia mayor alguien merece una gloria mayor; pero no en relación con la remoción del pecado o de la debilidad, porque basta una mínima gracia para borrar todos los pecados. Por eso el hombre no necesita una gracia mayor después del pecado que antes; pero es verdad que necesita la gracia para más cosas, las cuales, no obstante, puede realizar con cualquier cantidad de gracia, por mínima que sea.

4. Dios siempre hace surgir del mal un bien mayor, pero no necesariamente mayor que aquel bien en el cual permite que se dé el mal, sino en comparación al universo, cuya belleza depende de que se permite que haya males. Pero el bien del universo es mayor que el bien de una cosa particular, como el bien de una nación es más divino que el bien de un hombre, como dijo el Filósofo en *Ethica* (I, 1).

5. Cristo padeció para reparar la naturaleza del hombre, por lo que no es evidente, a partir de la pasión de Cristo, que el hombre consiguiera después del pecado una gracia mayor que la que había antes sin aquélla, hablando de la gracia en orden al premio esencial, porque el hombre consigue por la pasión de Cristo algún premio accidental que no habría tenido antes del pecado, a saber, el gozo de la victoria de Cristo.

Artículo 4: Si las obras del hombre son más eficaces para merecer la gracia después del pecado que antes del pecado

OBJECIONES

1. Parece que después del pecado las obras del hombre son más eficaces para merecer que antes del pecado, pues, en el primer estado, así como el hombre no tenía algo que le impulsara al mal, tampoco tenía algo que le retrajera del bien. Ahora bien, antes (en la distinción 24), el Maestro dijo que el primer hombre no habría merecido resistiendo a la tentación, porque nada había que le impulsara al mal. Luego, de manera semejante, haciendo el bien, habría merecido menos o nada, porque nada había que le impidiera hacer el bien.

2. El Apóstol dice: "No será coronado nada más que el que haya luchado legítimamente" (2 *Tim.*, 2, 5). Ahora bien, el hombre en el primer estado no era combatido como después del pecado. Luego tampoco merecía la corona eficazmente.

3. Como dice el Filósofo en *Ethica* (II, 3), la virtud es sobre lo difícil. Ahora bien, es más difícil al hombre obrar el bien después del pecado que antes. Luego, como la eficacia del mérito procede de la virtud, parece que los actos del hombre antes del pecado fueron menos eficaces para merecer que después.

4. El hombre en el primer estado fue como intermedio entre el estado de los ángeles y nuestro estado, como es claro por lo que se dijo en la distinción 23. Ahora bien, las operaciones del ángel no son tan eficaces para merecer como las operaciones del hombre, lo cual es claro porque el ángel inferior no puede merecer el grado del superior, pero el hombre puede merecer ascender al orden supremo de los ángeles, como está claro por las afirmaciones de San Gregorio en la homilía *De centum ovibus* (*Hom. Ev.,* 34). Luego también el hombre en el primer estado tuvo obras menos eficaces para merecer que después del pecado.

5. Como dijo el Maestro (Libro I, distinción 2), el hombre fue hecho para reparar la caída de los ángeles. Ahora bien, de cada uno de los órdenes de los ángeles cayeron algunos (como se ha dicho antes, en la distinción 6). Luego es necesario que, en cualquier condición en que esté la naturaleza humana, ya sea en estado de inocencia o en estado de pecado, algunos hombres sean transferidos a cada uno de los órdenes de los ángeles. Por lo tanto, como esto no ocurre nada más que por la virtud de merecer, parece que, al menos, no habrían tenido mayor eficacia para merecer las obras del hombre en el estado de inocencia que después del pecado.

EN CONTRA, en la medida en que algo es más puro en algún género, tanto más tiene la virtud de aquel género, como el fuego puro en comparación con el fuego mezclado. Ahora bien, nuestros méritos están mezclados con algún demérito, lo cual es claro a partir de lo que se dice en *Isaías*: "Toda nuestra justicia es como el paño de una mujer en menstruación" (*Is.*, 64, 6). Por lo tanto, como en el primer estado no había

mezcla de demérito, parece que entonces eran más eficaces para merecer.

Además, cuanto más pronta está la voluntad para obrar, tanto más merece el hombre: "Si la voluntad está pronta, es acepta según aquello que tiene, no según aquello que no tiene" (2 *Cor*., 8, 12). Ahora bien, la voluntad estaba más pronta a hacer el bien en el primer estado, porque estaba menos impedida. Luego las obras del hombre eran más eficaces para merecer.

SOLUCIÓN

Como el mérito no reside en el hábito, sino en el acto, y no en cualquier acto, sino en el que es informado por el hábito de la gracia, y puesto que todo acto meritorio procede de la voluntad, es necesario que el mérito tenga algo por la gracia y algo por la voluntad, y algo también por el objeto del acto, del que el acto toma la especie. Por eso, la eficacia de merecer puede medirse por estas tres cosas: la gracia, la voluntad y el objeto, pues cuanto mayor caridad y gracia informan el acto, es tanto más meritorio; de manera semejante, también en cuanto es más voluntario, tiene más razón de mérito y de laudable; de modo similar, también cuanto más arduo es el objeto, tanto más meritorio es el acto, porque la comparación siempre se entiende en relación con un aspecto, permaneciendo los demás iguales. Pero el que algo arduo aumente la razón del mérito, no lo tiene por la dificultad del trabajo, sino por la bondad; porque, cuando algo es mejor, está más por encima de las fuerzas del hombre que actúa. Por lo tanto, puesto que, como se ha dicho, el hombre en el primer estado tenía, de modo general, más gracia que después del pecado y tenía más pronta la voluntad para obrar, la cual no tenía resistencia, se sigue que las obras del hombre, en sentido absoluto, tenían más eficacia para merecer en el primer estado que después, siempre que se considere en ambos casos una operación acerca de un mismo objeto, aunque el hombre actúe con mayor dificultad después del pecado que antes. En efecto, la obra ardua no aumenta la razón del mérito sino por razón de la bondad y no por razón de la dificultad, a no ser accidentalmente, a saber, en cuanto que alguien supera con mayor empeño y con mayor intensidad de la voluntad aquello que es difícil.

RESPUESTAS

1. No consentir a la tentación en el primer estado, si se considera al hombre sólo en su naturaleza, como habla aquí el Maestro, no habría sido meritorio para el hombre. Pero esto ocurre, como por su causa propia, porque no poseía la gracia y no por el hecho de que nada le empujaba al mal, a no ser accidentalmente, a saber: en cuanto el hombre, por el hecho de que nada le empujaba al mal, podía librarse de la caída en el pecado sin la gracia más que después. O se ha de decir que no consentir a la tentación se entiende de dos maneras: o bien de manera que se implique sólo la negación; y así, como no hay además ningún acto, no permanecerá la razón del mérito, y esto habría podido ocurrir en el primer estado porque el hombre no estaba obligado a resistir a la tentación exterior, al no quedar urgido por una tentación interior; o bien de manera que implique el acto de la voluntad que se opone a la tentación; y, así, en el que tiene la gracia, siempre es

meritorio resistir al pecado.

2. Aunque el hombre no tenía lucha interior en el primer estado, tenía lucha exterior, por lo que también pudo obtener la victoria por la que se merece la corona. No obstante, no es necesario para el mérito la lucha contra alguien que combata, porque no se encontraría así mérito en los ángeles, sino que es necesario para el mérito la lucha por la que alguien trata de alcanzar algo que está sobre sí, según lo cual alguien lucha como con sus fuerzas. Tampoco es necesario que donde hay mayor lucha, haya mayor mérito, sino donde es mejor, pues puede ocurrir que, frente a un ataque menor, haya una lucha mejor.

3. Algo puede llamarse difícil de dos maneras: o por la dificultad de la obra, y de este modo se entiende que la virtud es acerca de lo difícil, a saber, lo que en sí es arduo y difícil; o por la imperfección del que obra, y de este modo la virtud no es acerca de lo difícil, sino que la virtud quita tal dificultad, pues cuanto más virtuoso es alguien, tanto más fácilmente ejerce las obras de la virtud. Y, no obstante, no se debe decir que en la medida en que alguien es más virtuoso, menos merece; y de este modo hay una dificultad mayor en las obras del hombre después del pecado: por la imperfección del que obra.

4. Que las obras de algún ángel sean menos meritorias que las de algún hombre no sucede por la imperfección de los ángeles, sino por la condición de la gracia, la cual, aunque sea mayor en los ángeles según su estado, por la mayor cercanía al fin -ya que el camino del ángel es más corto que el camino del hombre, como se ha dicho antes-, no obstante, la gracia del hombre puede ser mayor en la virtud de merecer. En efecto, a los ángeles les fue dada la gracia para merecer un grado determinado según un orden determinado, y, por eso no pueden merecer un premio ulterior por aquella gracia. El hombre, en cambio, ya que no está determinado por su condición natural a orden alguno, sino que está dispuesto indiferentemente respecto a todos, recibe la gracia también indiferentemente ordenada a merecer el grado de cualquier orden según su género; y por eso no es necesario que, por esta razón, el hombre hubiera podido merecer en el primer estado menos que después del pecado.

5. Aunque el hombre llegue ahora al mismo término al que hubiera llegado antes del pecado, no es necesario que sus actos tengan igual eficacia para merecer, porque lo que pudo merecer entonces por pocos actos, es necesario ahora que lo merezca por muchos actos, de manera que crezca por el ejercicio de los actos hasta cierta perfección, según la cual le competa el mérito de un premio tan grande como el que hubiera tenido antes.

Artículo 5: Si la expulsión del Paraíso y la privación de la justicia original es una pena adecuada para la primera transgresión

OBJECIONES

1. Parece que la pena del hombre por el pecado de la primera transgresión se explica inadecuadamente en el texto, pues aquello que se hizo para el hombre, debe servir en algo al hombre. Ahora bien, el Paraíso terrenal fue hecho para el hombre, igual que las otras criaturas. Luego, como de nada sirve al hombre arrojado de allí, parece que no debió ser expulsado.

2. Por el pecado del hombre se deterioró la naturaleza entera, la cual se hizo por el hombre, como dice la *Glosa* a *Romanos* (8). Luego debió corromperse mucho más el lugar en el que fue cometido el pecado, es decir, el Paraíso terrenal. Ahora bien, al hombre corrompido le corresponde un lugar corrompido. Luego no debió ser expulsado del Paraíso terrenal después del pecado.

3. Como dijo antes el Maestro (en la distinción 17), el Paraíso terrenal es de suyo un lugar inaccesible. Luego en vano se le colocan guardas para que el hombre no pueda acceder a él, al que tampoco sería capaz de llegar sin ellos.

4. Inmediatamente después del pecado, el hombre fue sometido a la necesidad de morir. Ahora bien, en cuanto tuvo la necesidad de morir, no podía no morir. Entonces, en vano dijo Dios en el *Génesis*: "Ved, no vaya a ser que tome del árbol de la vida y coma y viva para siempre" (*Gén*., 3, 22).

5. El árbol de la vida no habría tenido mayor efecto en el hombre después del pecado que antes. Ahora bien, el hombre comió del árbol de la vida antes del pecado, como se dice en el texto, y, pese a todo, no vivió eternamente. Luego, aunque hubiera comido de él después del pecado, tampoco habría vivido eternamente.

6. Si se dice que el árbol de la vida no tenía este efecto más que comido con frecuencia, se responde, en contra: multiplicada la causa, no cambia el efecto según la especie. Luego si no era causa de inmortalidad comido una vez, parece que tampoco lo sería si se tomara frecuentemente.

EN CONTRA, aquello que se debe a la inocencia no debió permanecer una vez perdida la inocencia. Ahora bien, aquel lugar y alimento se debían a la inocencia. Luego el hombre debió ser privado de ambos después del pecado.

Además, el cielo empíreo, en el cual fue creado el ángel, era un lugar más propio para él que el Paraíso terrenal para el hombre, en el cual fue puesto el hombre que había sido creado fuera de él. Ahora bien, el ángel fue arrojado del cielo empíreo después del pecado. Luego el hombre también debió ser expulsado del Paraíso terrenal después del pecado.

SOLUCIÓN

Pertenece a la felicidad o a la bienaventuranza algo que es de su sustancia, como la visión de Dios, el gozo y cosas semejantes; pero algo le corresponde por modo de congruencia, como responde a la bienaventuranza de los santos un lugar excelentísimo, que es el cielo empíreo. Así también, al estado de inocencia, en el que era de alguna manera bienaventurado el hombre, como dice San Agustín (*De civ. Dei*, XXII, 21), pertenecían algunas cosas esencialmente, como la inmortalidad y la obediencia de las fuerzas inferiores a la razón y otras cosas semejantes; pero algunas otras pertenecían por modo de cierta congruencia, pues se debía a la vida inmortal y libre de toda inquietud un lugar sosegadísimo y lleno de delicias, como es el Paraíso terrenal. Por eso, así como fue arrojado después del pecado de aquel estado de inocencia al que había sido elevado sobre la condición de su naturaleza considerada absolutamente, así también perdió el lugar que se debía a su excelencia y fue arrojado al lugar de donde había sido formado.

RESPUESTAS

1. Aunque el Paraíso terrenal no sirva al hombre para que use de él, le sirve como algo provechoso para su instrucción, como el hombre, por el hecho mismo de que conoce en la Escritura que él fue privado de ese lugar por el pecado, es incitado a evitar el pecado y a conocer su miseria.

2. Como la corrupción del pecado no llega a las demás criaturas más que por la criatura racional que peca, así también esa imperfección o corrupción no se ordena a la pena de la criatura irracional, por lo que no es necesario que sea corrompido por el pecado aquel lugar en el que pecaron el hombre y el ángel, es decir, el Paraíso terrestre o el cielo empíreo, sino aquellos lugares que fueron dados a los pecadores después del pecado.

3. Aquellos impedimentos en razón de los cuales se dice que es inaccesible el Paraíso terrenal, tal vez aquí son significados por la espada flameante, porque ese lugar parece inaccesible principalmente por el exagerado calor en los lugares intermedios y, por tanto, no se sigue que tales impedimentos sean superfluos.

4. Aunque el hombre hubiera comido del árbol de la vida después del pecado, no habría podido evadir la muerte. Con todo, habría podido diferirla de manera que se prolongara su vida con el auxilio del árbol de la vida, como se cree de Henoc y de Elías; y no convenía al hombre permanecer por tanto tiempo en esta vida miserable. Y aquellas palabras del Señor deben entenderse más como compasión que como castigo. O puede afirmarse lo que dice el Maestro en el texto.

5. Aunque el hombre hubiera comido del árbol de la vida antes del pecado, no habría conseguido la inmortalidad, que no podía conferir el árbol de la vida a menos que hubiese sido tomado frecuentemente. Por lo tanto, etc.

6. El árbol de la vida no era de suyo la causa de la inmortalidad, como es claro por lo dicho, sino que era más bien cierta disposición. Pero la disposición no lleva al efecto más que multiplicada, como es claro en las cualidades activas y pasivas, que son disposiciones a la forma del elemento, pues la forma del elemento no es inducida más que cuando la materia llega a la intensidad de esas cualidades.

"Obra liberando y preparando", de modo que se refiera la liberación a la expulsión del pecado y la preparación a la información del alma.

"No bastaba… para poseer y conservar la justicia ". Antes se ha objetado que, aunque el hombre no tuviera de donde avanzar, tuvo sin embargo cómo mantenerse. Luego bastaba el libre albedrío para conservar la justicia. Pero se ha de decir que el ser de la cosa y su conservación corresponden a la misma causa, por lo que, así como el ser de la justicia gratuita procede de Dios, así también su conservación. No obstante, es verdad que el hombre que posee la gracia no necesita otra gracia para su conservación, y por eso dice que el hombre puede mantenerse por sí mismo.

"Respondiendo a estos, decimos que él ciertamente no tuvo entonces estas virtudes cuando pecó, sino antes, y las perdió entonces". Esto parece falso, porque sólo dejó de poseerlas cuando pecó; luego no las perdió antes de pecar. Pero se ha de decir que, antes de la intención del pecado tuvo las virtudes, y que ocurrieron al mismo tiempo dos cosas: la comisión del pecado y la pérdida de la virtud, así como uno mismo es el instante en el que se expulsa la negrura y se induce la blancura.

"Antes del pecado, el hombre tomaba felicísimo la brisa etérea". No ha de entenderse de la bienaventuranza de la patria celestial sino en la medida en que la bienaventuranza incluye una perfección como la que convenía a aquel estado; y respiraba la brisa del aire en cuanto permanecía fijo en la contemplación de las cosas divinas.

"Y habían usado de los permitidos". A partir de esto no prueba suficientemente que el hombre comía en ese estado del árbol de la vida, pues el precepto afirmativo no obliga en todo momento; por lo que, aunque le hubiera sido mandado que se sirviera de todos los árboles permitidos, pudo, sin embargo, diferir la comida de alguno de ellos hasta el término que le había determinado de antemano el Señor; y, por tanto, no es concedido por algunos lo que el Maestro determina aquí. Pero no puede determinarse qué es más verdadero, ya que la Escritura no lo define ni puede probarse por la razón.

Distinción 30

QUÉ ES EL PECADO ORIGINAL

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Hay una transmisión del pecado original*

a) Se muestra, en primer lugar, que la naturaleza humana pasa a los descendientes con la marca del pecado.

b) Indaga, seguidamente, qué pecado es ése que se transmite, cuestionando si es un pecado original o actual.

- Contesta que no se trata de un pecado actual, rechazando la opinión de los pelagianos que consideran que sólo se trata un pecado actual, como la desobediencia, y que se transmite por imitación, no por propagación en el origen.

- Determina, entonces, que el pecado que se transmite desde los primeros padres es un pecado original.

2. *La esencia del pecado original.*

a) Para algunos autores, el pecado original sería el *reato* o deuda por la que estamos sometidos a una *pena* temporal y eterna, causada por el pecado actual del primer hombre, pero en el que no hay originalmente *culpa* alguna.

Pero muchas autoridades (San Gregorio, San Agustín) determinan que el pecado original es una *culpa* originada por el pecado de Adán y que se transmite a todo el género humano, por cuanto todos son engendrados por la concupiscencia, pues sin culpa no hay pena.

b) Se determina qué es el pecado original según su *naturaleza*, puesto que no es actual (no es acto ni del alma ni del cuerpo); por él todos los hombres nacen pecadores.

3. *Cómo se ha de entender que todo el género humano estaba en el primer hombre.*

a) Si bien el pecado original fue un pecado originado por la voluntad de Adán, éste se transmite por la naturaleza a todos los hombres.

b) Se objeta cómo es posible que en Adán, como causa, estuviera materialmente todo el género humano. *Se responde:* que efectivamente todos los hombres están

materialmente (de modo seminal) y causalmente en Adán, y se ejemplifica con la alimentación.

Texto de Pedro Lombardo

Que por Adán el pecado y la pena pasaron a los descendientes .- En lo dicho anteriormente (d21, d22, d25 y d29) se ha insinuado -aunque en parte, pues no pudimos exponerlo suficientemente-, de qué modo el primer hombre delinquió y qué pena recibió por el pecado. A esto debe añadirse que el pecado junto con la pena pasaron por él a los descendientes, como lo muestra el Apóstol, diciendo: "Así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, así también la muerte pasó a todos los hombres" (*Rom.*, 5, 12).

Si aquel pecado fue el original o el actual .- Aquí debe verse, en primer lugar, cuál fue aquel pecado: si el original o el actual. Y si se entiende que fue el original, a continuación debe averiguarse diligentemente qué es el pecado original, por qué se llama original y de qué modo pasó o pasa a todos los hombres.

Algunos lo consideran pecado actual.- Algunos han querido entender aquello en relación al pecado actual de Adán, afirmando que a esto se refería el Apóstol cuando, más adelante, dice: "Así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno solo muchos serán hechos justos" (*Rom.*, 5, 19). Evidentemente, dicen, incluso el Apóstol designa aquel pecado que "por un solo hombre entró... en el mundo" (*Rom.,* 5, 12), por su nombre, a saber: la desobediencia. Ahora bien, la desobediencia es un pecado actual.

Cómo, dicen, entró en el mundo.- Y dicen que éste entró en el mundo, no por la transmisión del origen, sino por la semejanza de la prevaricación (*Rom.,* 5, 14), y se dice que todos han pecado en aquel único pecado, porque todos tienen ejemplo en ese único pecado.

Esto lo afirman los pelagianos.- Esto lo entendieron mal algunos herejes, llamados pelagianos, de los que habla San Agustín en *De baptismo parvulorum* (1, 9), diciendo: "Hay que saber que algunos herejes, llamados pelagianos, han dicho que el pecado de la primera transgresión no ha pasado a los demás hombres por propagación, sino por imitación. Por eso, tampoco quieren creer que el pecado original se absuelve en los niños por el bautismo, pues sostienen que no existe en ellos. Pero a ellos se les responde que si el Apóstol hubiese querido ser entendido en relación al pecado de imitación, y no de propagación, no hubiese dicho que su principio fue Adán, sino el diablo, de quien se dice en libro de la *Sabiduría*: 'Por la envidia del diablo la muerte entró en el orbe de la Tierra' (*Sab.,* 2, 24). Y porque no quiso que se entendiera que esto se había producido por imitación, y no por propagación, a continuación añade la Escritura: 'y lo imitan quienes están de su parte' (*Sab.,* 2, 25). Imitan ciertamente a Adán todos los que por

desobediencia transgreden el mandato de Dios, pero una cosa es que el ejemplo esté en la voluntad de los que pecan, y otra cosa que el origen esté con el pecado en los que nacen". Por lo tanto, no debe entenderse que el pecado de Adán pasó a todos sólo por la imitación del ejemplo, sino por el vicio de la propagación y del origen.

Aquí muestra que aquél es el pecado original que pasa a los descendientes .- Y aquél es el pecado original que, por Adán, pasó a todos los engendrados con consupiscencia por medio de su carne viciada, como lo atestigua claramente San Agustín (*De Trin.*, XIII, 16).

Se investiga qué es el pecado original .- Debe investigarse diligentemente qué es, pues de esto los santos doctores han hablado oscuramente y los lectores escolásticos han opinado cosas diversas.

La opinión de algunos sobre el pecado original.- En efecto, algunos piensan que el pecado original es el reato de la pena por el pecado del primer hombre, esto es, el débito o la deuda por la que estamos gravados y sometidos a la pena temporal y eterna por el pecado actual del primer hombre, porque por él, según dicen, a todos les corresponde la pena, a no ser que sean liberados por la gracia. Según la sentencia de estos, es necesario decir que el pecado original no es ni pena ni culpa. Que no es culpa, ellos mismos lo confiesan, y según ellos tampoco puede ser pena, porque si el débito de la pena es el pecado original, puesto que el débito de la pena no es pena, tampoco el pecado original es pena. Incluso esto lo admiten algunos de ellos, diciendo que en la Escritura con frecuencia el pecado original es llamado reato, y por 'reato' ellos entienden, como se ha dicho, la deuda de la pena. Y afirman que el pecado original se dice que está en los niños, porque los niños son reos de la pena por el mismo primer pecado, así como en el derecho civil algunas veces los hijos son desterrados por el pecado de un padre injusto.

Prueba mediante testimonios de autoridad que el pecado original es una culpa .- Sin embargo, muchos testimonios de los santos enseñan que el pecado original es culpa.

San Gregorio.- Sobre el *Éxodo*, donde se dice: "Al primogénito del asno lo cambiarás por una oveja" (*Ex.,* 13, 13), San Gregorio afirma: "Todos los que hemos nacido bajo el pecado y hemos sido concebidos por la delectación de la carne hemos contraído la culpa original, por lo que también con nuestra voluntad nos vemos envueltos en pecados" (i.e. Paterio, *Liber test. V. T.,* In Ex., 13, 13). Aquí dice que nosotros arrastramos una culpa original, por lo que consta que el pecado original es una culpa.

San Agustín.- También San Agustín, en *De natura et gratia*, acerca de esto mismo habla así: "«Todos -como dice el Apóstol- pecaron» (*Rom.,* 3, 23), ya sea en sí mismos o en Adán, porque no están sin pecado, ya sea el que contrajeron en el origen o el que añadieron por las malas obras" (*De nat. et grat.,* 4, 4). "En efecto, el pecado del primer hombre no lo dañó sólo a él, sino a todo el género humano, porque por él recibimos

juntamente la condenación y la culpa" (Pseudo-Agustín, *Hypogn.,* II, 4, 4).

San Agustín.- Él mismo dice, comentando *Salmo* (50): "Lo que se siembra desde un cuerpo muerto, nace con la atadura del pecado original y de la muerte. Por lo tanto, David dice que ha sido concebido «en iniquidades», porque a todos les vienen la iniquidad y la atadura de la muerte por Adán, ya que todos nacen trayendo la pena y el merecimiento de la pena" (*Enn. In Psal.*, 50, 7, 10). Ahora bien, el merecimiento de la pena es pecado. Luego, todo el que nace por la concupiscencia de la carne contrae el pecado original.

Así, el pecado original es una culpa que traen todos los que han sido concebidos de modo concupiscente, por lo que en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus* está escrito: "Mantén firmemente y no dudes de ningún modo que todo hombre que es concebido por la cohabitación de un varón y una mujer nace con el pecado original, sometido a la impiedad y sujeto a la muerte, y por eso nace por naturaleza como «hijo de de la ira» (*Ef.,* 2, 3), de la que nadie es liberado más que por la fe en el «Mediador de Dios y los hombres» (*1 Tim.,* 2, 5)" (más bien: Fulgencio, *De fide ad Petrum*, 24). Con estos y otros testimonios de autoridad se muestra manifiestamente que el pecado original es una culpa y es contraído por todos los que son engendrados de modo concupiscente por los padres.

Qué es lo que se llama pecado original, a saber, la inclinación al pecado [fomes peccati] , que es la concupiscencia.- Ahora queda por ver qué es el pecado original en sí mismo, pues, ya que no es actual, no es un acto o movimiento del alma o del cuerpo. En efecto, si es un acto del alma o del cuerpo, ciertamente es un pecado actual. Pero no es actual. Luego, no es un acto o movimiento. ¿Qué es, entonces?

El pecado original es llamado "inclinación al pecado" [*fomes peccati*], esto es, la concupiscencia o [apetito] concupiscible, que es llamado ley de los miembros, o debilidad de la naturaleza, o tirano que está en nuestros miembros, o ley de la carne. Por eso San Agustín, en el libro *De baptismo parvulorum*, dice: "Está en nosotros la concupiscencia, a la que se le debe permitir reinar. También están sus deseos, que son las concupiscencias actuales, que son las armas del diablo y que provienen de la debilidad de la naturaleza" (más bien: *De cont.,* 3, 8). "Y esta debilidad es un tirano que mueve los malos deseos. Por lo tanto, si quieres vencer al tirano" (*De verbis,* Sermo 30, 5, 6) y encontrar desarmado al enemigo, no obedezcas a la mala concupiscencia". Con estas palabras se muestra suficientemente que la inclinación al pecado es la concupiscencia.

Qué se entiende con el nombre de concupiscencia, que es llamada inclinación al pecado .- Pero con el nombre de concupiscencia no se ha significado el acto de desear, sino el primer vicio, pues la llamó "ley de la carne" (San Agustín, *De pecc. mer.,* II, 28), por lo que él mismo, en *De verbis Apostoli*, dice: "Siempre hay lucha en este «cuerpo de muerte» (*Rom.,* 7, 24), porque la misma concupiscencia con la que hemos nacido no

puede terminarse mientras vivimos. Cada día puede disminuir, pero no puede terminar" (Sermo 151, 5, 5). Pero, ¿cuál es la concupiscencia con la que hemos nacido? Es el vicio que mueve a desear al niño que es apto y que tabién hace deseoso [*concupiscentem*] al adulto.

Esto se muestra por algo semejante.- Pues así como durante la noche el vicio de la ceguera está en el ojo del ciego, pero no se muestra ni se puede diferenciar entre el vidente y el ciego a menos que llegue la luz, así también en el niño no se manifiesta el vicio mientras no llega el tiempo de una edad avanzada.

El pecado original entró en todos por Adán.- Con estas palabras se da a entender qué es el pecado original, a saber, el vicio de la concupiscencia que entró por Adán en todos los que han sido engendrados de modo concupiscente y los manchó. Por eso dice San Agustín, en *De baptismo parvulorum*: "Adán, además de la imitación del ejemplo, también por la oculta corrupción de su concupiscencia carnal corrompió en sí mismo a todos los que provendrían de su estirpe. Por eso el Apóstol dice bien en *Romanos*: «En el cual todos pecaron» (*Rom.,* 5, 12) (*De pecc. mer.,* I, 9, 10).

Cómo se entiende «en el cual todos pecaron».- "Esto lo dijo el Apóstol con circunspección y sin abigüedad, pues es correcto tanto si «en el cual» se entiende por «en el hombre» como si «en el cual» se entiende por «en el pecado»". En efecto, en Adán todos pecaron como en la materia y no sólo por su ejemplo, como dicen los pelagianos, ya que todos eran aquel único hombre" (*Glossa* a *Rom.,* 5, 12), esto es, en él estaban materialmente.

San Ambrosio.- "Es manifiesto, por tanto, que todos pecaron en Adán como en la masa. Puesto que él se corrompió por el pecado, todos los que engendró nacieron bajo el pecado. Por eso todos fueron hechos pecadores" (*In Rom.,* 5, 12).

San Agustín, a una consulta de Hilario.- Del mismo modo, también se dice correctamente que todos pecaron en aquel único pecado que entró en el mundo, pues "así como proceden de aquel único hombre, así tampoco pueden quedar inmunes de aquel único pecado a menos que sean absueltos de su reato por el bautismo de Cristo" (San Agustín, *Epist., 157*).

San Agustín en 'De baptismo parvulorum'.- "Luego, unos son los pecados propios en los que sólo pecan los que los cometen, y otro es aquel único pecado en el que todos pecaron" (*De pecc. mer.,* I, 10), esto es, por el que todos "han sido hechos pecadores" (*Rom.,* 5, 19).

Cuál es el pecado en el que todos pecaron, a saber, el original, que procedió de la desobediencia .- Éste es el pecado original, por el que nacen como pecadores todos los que son engendrados de modo concupiscente, el cual brotó de Adán o de su

desobediencia y pasó a los descendientes. Por eso el Apóstol dice congruentemente que "muchos han sido hechos pecadores por la desobediencia de un hombre" (*Rom.,* 5, 19), que es un pecado actual, habiendo dicho antes que "por un solo hombre entró el pecado en el mundo" y que "en él todos pecaron" (*Rom.,* 5, 12), lo que debe entenderse como afirmado del pecado original.

En qué sentido se ha dicho que "muchos han sido hechos pecadores por la desobediencia de un hombre" .- Por lo tanto, cuando dice: "muchos han sido hechos pecadores por la desobediencia de un hombre" debe entenderse en el sentido de que, de la desobediencia de Adán, a saber, de un pecado actual de Adán, surgió el pecado original por el que todos nacen siendo pecadores, de modo que estaba en él y ha pasado a todos.

Que el pecado original estuvo en Adán y está en nosotros .- Por eso San Agustín, respondiendo al hereje Juliano (*De nuptiis,* II, 27-28), quien pretendía que en los niños no hay ningún pecado, dice abiertamente que el pecado original procedió de la voluntad de Adán y por su desobediencia entró en el mundo.

La pregunta de Juliano.- Pues se pregunta Juliano qué hay de pecado en un niño, diciendo: "no peca el que nace, no peca el que lo engendra, no peca el que lo ha creado. ¿Por qué rendijas, entonces, entre tantas defensas de la inocencia, pretendéis que ha entrado el pecado?".

Respuesta de San Agustín.- "Pero la Escritura Santa le responde: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo» (*Rom*., 5, 12). «Por la desobediencia de uno» (*Rom* ., 5, 19) dice el Apóstol. ¿Qué más quiere?, ¿qué busca que sea más manifiesto?" (*De nuptiis,* II, 27-28).

Otra pregunta de Juliano.- Añade Juliano: "si por un hombre entró el pecado en el mundo, o el pecado procede de la voluntad o procede de la naturaleza. Si procede de la voluntad, es mala la voluntad de la que procede el pecado; si procede de la naturaleza, es mala la naturaleza".

Respuesta de San Agustín.- A él "le respondo: el pecado procede de la voluntad. Tal vez se pregunta si el pecado original procede de la voluntad, a lo que respondo que ciertamente el pecado original procede de la voluntad, porque fue sembrado por la voluntad del primer hombre de modo que estuviese en él y pasara a todos" (*De nuptiis*, II, 27-28).

Objeción de algunos contra lo que se ha dicho de que en Adán estaban todos los hombres .- Sin embargo, a lo que hemos dicho: que en Adán estaban todos los hombres, algunos amantes de las palabras objetan del siguiente modo: no pudo estar a la vez en Adán toda la carne que de él se ha transmitido, porque es de una cantidad mucho mayor que la que había en el cuerpo de Adán, en el cual tampoco hubo tantas partes indivisibles

como hombres que de él han descendido. Por esto afirman que no es verdad que la sustancia de cada uno estuvo en el primer padre.

Respuesta, en la que se muestra de qué modo estuvieron en Adán según la razón seminal y de qué modo descendieron de él, a saber, por la ley de la propagación .- A estos se les puede responder que se dice que en el primer hombre estuvo de modo material y causal, pero no formal, todo lo que se encuentra de modo natural en los cuerpos humanos y que desciende del primer padre por la ley de la propagación, y que se ha multiplicado y aumentado en sí mismo, sin que ninguna sustancia exterior pase a ello, y aquello mismo resurgirá en el futuro. Ciertamente recibe ayuda [*fomentum*] de los alimentos, pero los alimentos mismos no se transforman en la sustancia humana, que desciende de Adán por propagación.

Cómo desciende de Adán por propagación.- En efecto, Adán transmitió un poco de su sustancia a los cuerpos de sus hijos cuando los procreó, es decir, se dividió un poco de la masa de su sustancia y a partir de eso se formó el cuerpo del hijo, y por su propia multiplicación aumentó sin adición de ninguna realidad extrínseca. Y a partir de esto, ya aumentado, nuevamente se separa una parte a partir de la que se forman los cuerpos posteriores, y así avanza el orden de la procreación según la ley de la propagación hasta el fin del género humano. Por lo tanto, para los que comprenden con diligencia y claridad, es manifiesto que todos, según el cuerpo, estuvieron en Adán según la razón seminal y que de él han descendido según la ley de la propagación.

Se prueba por un testimonio de autoridad y por una razón que nada extrínseco se transforma en la sustancia humana que procede de Adán .- Que nada extrínseco pasa a la naturaleza del cuerpo humano, lo da a entender la Verdad en el Evangelio, diciendo: "Todo lo que entra en la boca pasa al vientre y se expulsa a lo oculto" (*Mt.*, 15, 17).

Razón.- Esto también puede mostrarse por la razón del siguiente modo: si un niño muere inmediatamente después del nacimiento, resucitará con aquella estatura que habría tenido si hubiese vivido hasta la edad de treinta años sin el impedimento de ningún defecto del cuerpo. Entonces, aquella sustancia que tan pequeña fue en el nacimiento, ¿cómo llegará a ser tan grande en la resurrección, sino por su propia multiplicación en sí misma? De donde es claro que, también si viviera, aquella sustancia no aumentaría a partir de otra, sino en sí misma, como la costilla de la que fue hecha la mujer (*Gén.,* 2, 21-22) y los panes del Evangelio (*Mc.,* 6, 35-44).

Los alimentos pasan a la carne, pero no a aquella naturaleza que desciende de Adán.- Aceptamos, no obstante, que los alimentos y los líquidos pasan a la carne y a la sangre, pero no a la verdad de la naturaleza humana, que desciende de los primeros padres. Ella sola permanecerá en la resurrección, mientras que la carne restante, a la cual pasan los alimentos y que se constituye por las adiciones de los alimentos y de otras cosas, será dejada como superflua.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha tratado de la caída de la naturaleza humana en cuanto al pecado de los primeros padres, comienza en esta parte a tratar cómo la naturaleza humana está viciada en los descendientes, y se divide en dos partes. En la primera trata del pecado que pasó desde los primeros padres a su descendencia por el origen de la carne, a saber, del pecado original. En la segunda trata del pecado que pasó a los descendientes por la imitación de la obra, a saber, del pecado actual (d34): "Después de lo que se ha dicho, deben considerarse con un examen diligente algunas cosas sobre el pecado actual". La primera se divide en dos partes: en primer lugar trata del pecado original, mostrando si existe y qué es. En segundo lugar trata de algunas de sus condiciones (d31): "Ahora queda por investigar de qué modo aquel pecado se transmite de los padres a los hijos".

Lo primero es dividido en dos partes: primero, trata del pecado original según la verdad. Segundo, excluye ciertas objeciones con que se impugna la transmisión del pecado original, donde dice: "Por lo tanto, cuando dice: «muchos han sido hechos pecadores por la desobediencia de un hombre» debe entenderse en el sentido de que, de la desobediencia de Adán… surgió el pecado original". Lo primero se divide en dos partes: en la primera parte muestra que algún pecado pasa de los primeros padres a los descendientes; en la segunda parte pregunta qué es aquello, donde dice: "Aquí debe verse, en primer lugar, cuál fue aquel pecado". Y se divide en dos: en la primera pregunta si es al pecado actual o no al que se refiere el Apóstol cuando dice: "por un hombre entró en el mundo la muerte", mostrando que es el pecado original y no el actual. En la segunda, pregunta de nuevo qué es aquel pecado original, donde dice: "Debe investigarse diligentemente qué es". Acerca de la primera hace tres cosas: en primer lugar, propone la pregunta. En segundo lugar, excluye la falsa opinión de algunos que explican esto como referido sólo al pecado actual, donde dice: "Algunos han querido entender aquello en relación al pecado actual de Adán". En tercer lugar, muestra que esto debe ser entendido del pecado original, donde dice: "Y aquél es el pecado original".

"Debe investigarse diligentemente qué es". Aquí pregunta qué es el pecado original, y se divide en dos partes. En la primera pregunta qué es según el género de las costumbres. En la segunda, qué es según el género de la naturaleza, donde dice: "Ahora queda por ver qué es el pecado original en sí mismo". Acerca de lo primero hace dos cosas: en primer lugar, expone la opinión de algunos que decían que el pecado original era sólo el reato y no la culpa. En segundo lugar, muestra que el pecado original es culpa, donde dice: "Sin embargo, muchos testimonios de los santos enseñan que el pecado original es culpa".

"Por lo tanto, cuando dice: «muchos han sido hechos pecadores por la desobediencia de un hombre» debe entenderse en el sentido de que, de la desobediencia de Adán… surgió el pecado original". Aquí excluye las objeciones de los que impugnan el pecado original, y se divide en dos partes. En la primera, excluye las objeciones que impugnan

directamente el pecado original. En la segunda, excluye la objeción que impugna el pecado original en cuanto a su causa, que es la transmisión por la carne, donde dice: "Sin embargo, a lo que hemos dicho: que en Adán estaban todos los hombres, algunos amantes de las palabras objetan del siguiente modo". Acerca de lo primero hace dos cosas: en primer lugar, excluye la objeción de Pelagio por un testimonio de autoridad adecuado; en segundo lugar, excluye dos objeciones de Juliano, que, razonando, impugnaba el pecado original. La primera comienza así: "Por eso San Agustín, respondiendo al hereje Juliano..., dice abiertamente que el pecado original procedió de la voluntad de Adán".

"Sin embargo, a lo que hemos dicho: que en Adán estaban todos los hombres, algunos amantes de las palabras objetan del siguiente modo". Aquí excluye las objeciones de aquellos que impugnan el pecado original por parte de su causa, que es la transmisión por la carne a partir de uno, en el que todos estaban materialmente. Y acerca de esto hace tres cosas: primero, plantea la objeción. Segundo, expone la respuesta, donde dice: "A estos se les puede responder". Tercero, pone una confirmación de la respuesta, donde dice: "Que nada extrínseco pasa a la naturaleza del cuerpo humano, lo da a entender la Verdad en el Evangelio".

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones. La primera es acerca del pecado original. La segunda, acerca de la transmisión de la carne. Acerca de la primera se preguntan tres cosas: 1. Si por el pecado de los primeros padres llegaron a nosotros aquellos defectos que padecemos -como la necesidad de morir y los de este tipo- según el modo en el que la pena sigue a la culpa. 2. Si pudo llegar a nosotros algún defecto que tiene razón de culpa desde nuestros primeros padres. 3. Supuesto que sí, se pregunta qué es la culpa original que se adquiere por los padres.

Artículo 1: Si los defectos que padecemos están en nosotros como pena por el pecado del primer hombre

OBJECIONES

1. Parece que los defectos que padecemos no están en nosotros como pena infligida por el pecado del primer hombre, pues, como dice Séneca (*Ad Lucil*., 9) "la muerte es propia de la naturaleza del hombre, no una pena". Ahora bien, entre todos los defectos, la muerte es el mayor. Por eso también es llamado por el Filósofo, en *Ethica Nicomachea* (III), el extremo de lo terrible. Por lo tanto, tampoco los demás defectos que siguen a la naturaleza humana se deben llamar penas.

2. Todo lo creado que se encuentra en algunas cosas a partir de los mismos principios, se encuentra en ellas según una misma razón, ya que de la unidad de los principios depende la unidad de la cosa. Ahora bien, la muerte, el hambre, la sed y las cosas de este tipo se encuentran en el hombre por los mismos principios que en los demás animales, a saber, por la pugna de los contrarios de los que se compone el cuerpo. Por lo tanto, como en los demás animales no están bajo razón de pena, tampoco en el hombre estarán como penas.

3. El hombre no pecó más que el ángel, sino más bien menos, como se ha dicho antes (d21). Ahora bien, el ángel no perdió por el pecado ninguno de los bienes naturales a él conferidos, como dice Dionisio (*De div. nom*., 4). Por lo tanto, tampoco el hombre. En consecuencia, si fuera propio de la naturaleza del hombre que su cuerpo fuera incorruptible e impasible, esto no lo habría perdido por el pecado. Por consiguiente, como lo perdió, parece que no fue algo propio de la naturaleza, sino de la gracia. Por lo tanto, tampoco la privación de estas cosas sigue a la naturaleza como una pena, sino como un defecto natural.

4. Toda potencia naturalmente tiende a su objeto. Pero el objeto de la potencia concupiscible es lo deleitable según el sentido. Por lo tanto, el que la potencia concupiscible se mueva a aquello no es una pena, sino algo propio de la naturaleza humana, y de modo semejante cabe hablar de la potencia irascible y de las demás potencias. Ahora bien, la pugna de las potencias inferiores contra las superiores es causada porque cada potencia se mueve hacia su objeto. Por lo tanto, parece que tal pugna es natural al hombre y no una pena para él, como se dice.

5. Para nadie es una pena no alcanzar aquello que excede las capacidades de su naturaleza, como el hecho de que el hombre no pueda volar no es una pena para él. Ahora bien, llegar a ver a Dios en su esencia excede todas las capacidades de la naturaleza humana; de otro modo, el hombre podría llegar a aquello por sus fuerzas naturales. Por lo tanto, tampoco se debe decir que es una pena para el hombre la carencia de la visión divina. Y así parece que ninguna de aquellas cosas que se dice que son penas del primer pecado tienen razón de pena.

6. En contra, toda pasión involuntaria es una pena. Ahora bien, la muerte es la pasión máximamente involuntaria, hasta el punto de que ni la vejez quitó a Pedro la voluntad de no morir, como se dice en la última *Glossa* sobre *Juan*. Por lo tanto, la muerte y las demás cosas de este tipo son penas.

7. Como dice el Filósofo en *De anima* (II, texto 26) el acto propio se realiza en la propia materia. Por eso es necesario que la perfección sea proporcionada a lo perfectible. Ahora bien, el alma racional, que es la perfección del cuerpo humano, es incorruptible según su propia naturaleza. Por lo tanto, también el cuerpo humano es naturalmente incorruptible. Luego, si se corrompe, esto será por un defecto de la naturaleza y, así, será una pena.

8. Lo más poderoso no es vencido por lo menos poderoso, ya que el agente es más noble que el paciente, como dice el Filósofo en *De anima* (III, texto 19). Ahora bien, el cuerpo humano es más noble que los demás cuerpos inanimados. Por lo tanto, si padece por ellos, esto será por la debilidad de su naturaleza. Pero la debilidad y el defecto de aquello que está según la naturaleza en el hombre es una pena. Por consiguiente, la pasibilidad respecto a tales cuerpos es en el hombre como una pena.

SOLUCIÓN

Aquello que se ordena al fin se dispone según la necesidad del fin, como queda claro por *Physica* (II, texto 78). Ahora bien, el fin al que el hombre está ordenado está más allá de la facultad de la naturaleza creada, a saber, la bienaventuranza que consiste en la visión de Dios, pues esto sólo es connatural a Dios, como queda claro por lo dicho en la distinción 23. Por eso convino que la naturaleza humana fuese instituida de tal manera que no sólo tuviera aquello que se le debía según los principios naturales, sino también algo más por lo que llegase fácilmente al fin. Y ya que no podía unirse al último fin por amor, ni llegar a tenerlo sino por su parte más alta, que es la mente y el intelecto o razón, en la cual está impresa la imagen de Dios, por eso, para que aquella parte tendiese a Dios, le fueron sujetas las potencias inferiores, de modo que nada pudiese ocurrir en ellas que retuviese e impidiese a la mente el camino hacia Dios. Por la misma razón, el cuerpo fue dispuesto de modo que ninguna pasión pudiese darse en él por la cual se impidiese la contemplación de la mente. Y puesto que todas estas cosas se daban en el hombre en orden al fin -como se ha dicho- introducido el desorden respecto del fin por el pecado, todas estas cosas dejaron de estar presentes en la naturaleza humana y el hombre fue dejado sólo con aquellos bienes que le seguían por los principios naturales. Y esto lo expone Dionisio expresamente, diciendo así: "pero teniendo el hombre su propio principio en las generaciones corruptibles, de modo adecuado fue llevado al fin que sigue a su principio" (*De cael. Hier.*, 3). Es decir, como por los principios a partir de los cuales está compuesto le correspondía la corrupción, mereció por el pecado el que fuera reconducido por éste a un fin que fuera congruente con sus principios. Y esto se toma de lo dicho en *Génesis*: "polvo eres y al polvo irás" (*Gén.*, 3, 19).

Por lo tanto, según esto, digo que estos defectos se pueden comparar a la naturaleza humana de dos maneras: la primera, según que ella se considera sólo en sus principios naturales, y así, sin duda, no son penas suyas, sino defectos naturales, como también el ser de la nada o el necesitar la conservación es cierto defecto natural que sigue a toda criatura y para ninguna es una pena. La segunda, se pueden comparar a ella en relación a como fue creada, y así, sin duda, son una pena para ella, ya que se dice también que alguien es castigado por la privación de aquello que se le había concedido gratuitamente después de que se le hubiera concedido.

RESPUESTAS

1. Séneca y los demás filósofos consideraron la naturaleza humana según aquellas cosas que acompañan a la misma por sus principios naturales, pues no pudieron conocer aquel estado de la primera creación, el cual no se conoce sino por fe. Y por esto no hablaron de la muerte más que como un defecto natural, aunque también a un defecto natural se le puede llamar pena de algún modo.

2. Los demás animales no están ordenados a un fin que exceda su facultad natural. Por eso, para ellos sólo han sido creados los bienes que les son debidos por sus principios naturales, por lo que no es semejante el caso del hombre con el de los demás animales.

3. Los bienes naturales son debidos de dos maneras: una, en cuanto que son considerados en sí mismos, según que son debidos a la naturaleza por sus propios principios; y así ni el hombre ni el ángel han perdido algo natural por el pecado o han sido disminuidos en algo, ya que Dionisio dice que también en los ángeles que pecaron permanecen los dones naturales (*De div. nom*., 4). Otra manera, en cuanto que se ordenan al fin último, y de este modo en uno y otro disminuyeron sin duda los bienes naturales, pero no se perdieron enteramente, en cuanto que uno y otro se hicieron menos capaces y más distantes respecto a la consecución del fin. Por esto también se dice en la *Glosa* (a *Lucas,* 10) que el hombre fue expoliado de los dones gratuitos y herido en los naturales.

4. Siempre que muchas cosas convienen en la constitución de algo, a alguna de ellas puede convenirle algo por sí misma naturalmente, según su propia naturaleza, y algo le conviene según la naturaleza del todo, como es claro en los elementos que se reúnen en la constitución de un cuerpo. Por lo tanto, según esto, digo que la potencia concupiscible tiene naturalmente el tender a lo deleitable según el sentido; pero, en cuanto que es potencia concupiscible humana, tiene además el tender a su objeto según el régimen de la razón. Por eso, el tender a su objeto sin freno no le es natural en cuanto que es humana, sino que más bien es contrario a su naturaleza de ese modo. Según esto puede tener razón de pena, sobre todo si se considera la naturaleza humana en cuanto que está toda ella bajo el régimen de la razón, como era en su primera condición.

5. Aunque la naturaleza humana por sí misma no pueda alcanzar la visión de Dios,

sin embargo, puede llegar a ella con la ayuda de la gracia y tiene aptitud por sí misma para llegar a ella. Y de modo semejante también tenía una aptitud mayor por aquellas cosas que le habían sido conferidas de modo gratuito en su primera condición. Esta disminución de la aptitud es una pena para el hombre si se lo compara con el estado de su creación y, así, la carencia de la visión divina se llama pena en cuanto que designa no sólo una negación, sino también cierta privación con cierto sometimiento, como se ha dicho antes.

Y puesto que las razones "en contra" parecen concluir que estos defectos son penas de la naturaleza humana incluso considerada en sus principios, también se debe responder a ellas.

6. De las cosas involuntarias sólo poseen razón de pena aquéllas que pueden someterse a la voluntad, pues la voluntad no sólo es de las cosas posibles, sino también de las imposibles. Por eso, si aquello que no está sometido a la potestad de la voluntad es involuntario para alguien, no por eso tiene razón de pena, como el que alguien sea demasiado bajo de estatura y cosas semejantes. Y la muerte y las demás cosas similares son involuntarias de este modo.

7. Entre el alma y el cuerpo debe existir una proporción como la de la potencia al acto, pero no como la de lo que coincide en la misma naturaleza o propiedad, pues no es necesario que, si el alma es sin cantidad, el cuerpo sea también de este modo. De manera semejante, no es necesario que si el alma es incorruptible naturalmente, el cuerpo sea también de este modo.

8. Aunque el cuerpo del hombre sea más noble en sentido absoluto que el cuerpo del fuego que quema o del hierro que corta, en cuanto que está perfeccionado por una forma más noble, no obstante, nada prohibe que aquellos cuerpos sean más nobles relativamente, a saber, en cuanto que tienen en acto lo que el cuerpo humano tiene en potencia, como el calor y cosas semejantes.

Artículo 2: Si algún defecto que nos ha llegado por el origen tiene razón de culpa (I-II q81 a1)

OBJECIONES

1. Parece que ningún defecto que nos ha llegado por el origen puede tener razón de culpa, pues algo culpable es vituperable, si es malo, porque está en la potestad de aquél que es culpado de aquello, ya que no vituperamos sino por las cosas que están en nuestro poder, como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 12). Ahora bien, aquello que se contrae por el origen no puede estar en la potestad de aquél que lo contrae originalmente. Por lo tanto, es imposible que algo contraído por el origen tenga razón de culpa.

2. Según San Agustín (*De vera relig.*, 14), todo pecado es voluntario, hasta el punto de que, si no es voluntario, no es pecado. Ahora bien, aquello que se contrae por el origen no puede ser voluntario, ya que el acto de la voluntad no precede al origen del que quiere. Por lo tanto, es imposible que algo contraído por el origen sea pecado o culpa.

3. Ningún accidente se puede transmitir a menos que se transmita su sujeto. Ahora bien, el sujeto de la culpa es el alma racional, que no se transmite, como se ha probado antes (d18, q2, a1) y, así, parece que nada transmitido por el origen puede tener razón de culpa.

4. Pero si se dice que el pecado se transmite por la transmisión del semen, se responde, en contra, que nada da a otro o produce en otro lo que él mismo no tiene. Ahora bien, el semen no puede ser sujeto de la infección de la culpa. Por lo tanto, tampoco puede venir por él la culpa al alma.

5. Lo más noble no padece por lo menos noble. Ahora bien, el alma es más noble que el cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo no puede obrar en el alma, infectándola.

6. Es injusto que la culpa del padre redunde en el hijo y que el hijo sea castigado por el padre. Ahora bien, si por el hecho de que Adán pecó redundara en todos originalmente la culpa, se seguiría que el hijo es castigado por la transgresión del padre. Por lo tanto, esto no conviene a la justicia divina.

EN CONTRA, dice el Apóstol en *Efesios*: "Éramos por naturaleza hijos de la ira" (*Ef.*, 2, 3). Ahora bien, nadie es hijo de la ira sino por el hecho de que tiene culpa. Por lo tanto, el hombre contrae la culpa desde su mismo nacimiento.

Además, como dice San Anselmo (*De concept. virg.*, 2), si el hombre hubiese perseverado, habría transmitido a los hijos la justicia original en la que había sido creado. Ahora bien, el justo se relaciona con los justos, como el pecador con los pecadores. Por lo tanto, puesto que pecó, engendrándolos también transmitió su culpa a los demás.

SOLUCIÓN

En el texto se trata de un doble error acerca de esta materia. Uno es el error de los que simplemente negaban el pecado original, como el error de Juliano y Pelagio. Y este error no concuerda con la verdad de la fe, ya que quita la necesidad de los sacramentos y de la redención, que fueron dispuestos contra la esclavitud del pecado en que nacemos. Otro es el error de aquellos que, concediendo el nombre del pecado original, lo negaban según la realidad, diciendo que en el niño nacido no hay ninguna culpa, sino sólo la sujeción a la pena. Pero esto repugna manifiestamente a la justicia divina, a saber, que esté sujeto a la pena el que no tiene culpa, dado que la pena no se debe justamente sino a la culpa. Por esto, evitadas estas dos tesis, hay que conceder absolutamente que incluso la culpa es transmitida por el origen de los padres viciados a los niños nacidos, y debe investigarse cómo sea esto.

Por lo tanto, debe saberse que estas tres cosas: el defecto, el mal y la culpa se relacionan entre sí por adición, pues el defecto conlleva simplemente la negación de algún bien. Ahora bien, el mal es nombre de privación, por lo que la carencia de algo, incluso si no es debido por naturaleza, se puede llamar defecto, pero no se puede llamar mal, a menos que sea el defecto de un bien que le es debido por naturaleza. Por lo tanto, la carencia de la vida en la piedra se puede llamar defecto, pero no mal. Pero la muerte para el hombre no sólo es un defecto, sino también un mal. En cambio, la culpa añade sobre esto la razón de lo voluntario, pues alguien es culpado por el hecho de que tiene una carencia en aquello que pudo tener por su voluntad. Por eso es necesario que algo tenga razón de culpa en cuanto que se encuentra en él la razón de voluntario. Ahora bien, así como hay un cierto bien que mira a la naturaleza y hay un cierto bien que mira a la persona, así también hay cierta culpa de la naturaleza y cierta culpa de la persona. Por eso, para la culpa de la persona se requiere la voluntad de la persona, como es claro en la culpa actual que se contrae por un acto de la persona. Pero para la culpa de la naturaleza no se requiere la voluntad más que en aquella naturaleza.

En consecuencia, hay que decir que aquel defecto de la justicia original que fue conferida al hombre en su creación tuvo lugar según la voluntad del hombre; y así como aquel don de la naturaleza fue de toda la naturaleza y habría sido propagado a toda la naturaleza si el hombre hubiese perseverado en la justicia, así también la privación de aquel bien fue transmitida a toda la naturaleza como privación y vicio de la naturaleza, pues la privación y la posesión se refieren al mismo género; y en cualquier hombre tal defecto tiene razón de culpa en cuanto que fue introducido por la voluntad del principio de la naturaleza, esto es, del primer hombre.

RESPUESTAS

1. Ya que el pecado original no es vicio de la persona en cuanto que es persona, sino como por accidente, en cuanto que la persona tiene tal naturaleza, no es necesario que esté en la potestad de la persona en cuanto tal tener o no tener este defecto, sino que basta que esté en la potestad de alguien que está en aquella naturaleza, pues por el hecho de que pecó alguien que tenía una naturaleza, fue infectada la naturaleza. En

consecuencia, se infectó en todos aquellos que reciben la naturaleza de aquél. Por eso se puede llamar culpa de la naturaleza, ya que alguien, subsistiendo en aquella naturaleza, causó por su voluntad este defecto en toda la naturaleza.

2. Y por esto queda clara la respuesta al segundo argumento.

3. El pecado original no se transmite por transmisión de su sujeto, que es el alma racional, sino por transmisión del semen, ya que por el hecho de que el alma del padre ha sido infectada por el pecado, se sigue también el desorden en el cuerpo, una vez quitado aquel orden que la naturaleza creada había recibido primeramente; y así también por aquel semen se engendra un cuerpo destituido de tal orden. Por eso también el alma que se infunde en tal cuerpo contrae el desorden de la culpa porque se hace forma de un cuerpo de tal condición, ya que es necesario que la perfección sea proporcionada a lo perfectible, así como por alguna corrupción del semen acontece no sólo el defecto en el cuerpo de la prole engendrada por aquel semen, como la lepra, la gota, o alguna enfermedad de este estilo, sino también un defecto en el alma, como es claro en aquellos que son naturalmente deficientes mentales desde el nacimiento.

4. Aunque el semen no tenga en acto en sí mismo la infección de la culpa, la tiene, no obstante, en potencia, como también es claro que por el semen del leproso se engendran hijos leprosos, aunque en el mismo semen no se dé en acto la lepra, pues existe en el semen cierta potencia deficiente, por cuyo defecto acaece el defecto de la lepra en la prole. De modo semejante, también por el hecho mismo de que en el semen hay una disposición tal que priva de aquella impasibilidad y ordenabilidad al alma que tenía el cuerpo humano en el primer estado, se sigue que, en la prole que es receptora del pecado original, se produce en acto el pecado original.

5. El alma no se infecta por la infección del cuerpo como si el cuerpo obrase en el alma, sino por cierta colindancia de uno con otro, ya que la forma se recibe en la materia según la condición de la misma materia, puesto que todo lo que está en otro está en él al modo del recipiente. Así, por el hecho mismo de que el cuerpo es privado de aquella virtud por la que estaba perfectamente sujeto al alma, se sigue también que aquel alma carezca de la virtud por la que rije perfectamente al cuerpo sometido. Y tal defecto de justicia original es una culpa de la naturaleza, en cuanto que se considera derivado la voluntad de alguien que tenía esa naturaleza, a partir del cual se ha transmitido esa naturaleza.

6. Sería injusto que el hijo padeciera la pena por el pecado del padre, a menos que también el pecado del padre pasase al hijo de modo que el hijo ya no fuese castigado por el pecado del padre, sino por el pecado propio que contrae originalmente.

Artículo 3: Si el pecado original es la concupiscencia
(I-II q82 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado original no es la concupiscencia, como se dice en el texto, pues nada es causa de sí mismo. Ahora bien, el pecado original es causa de la concupiscencia, como es claro por las palabras del Apóstol: "Tomando ocasión del mandato, el pecado ha obrado en mí toda concupiscencia" (*Rom.*, 7, 8). Por lo tanto, el pecado original no es la concupiscencia.

2. Nada natural se puede llamar pecado o mal. Ahora bien, la potencia concupiscible es una facultad natural en el hombre. Por lo tanto, ésta misma no puede llamarse pecado original. Ahora bien, por esa potencia el hombre es capaz de desear. Luego la concupiscencia por la que somos capaces de desear no es el pecado original, como se dice en el texto.

3. Así como por el movimiento de la potencia concupiscible se perturba el juicio de la razón, así también por el movimiento de la irascible. Ahora bien, el pecado original consiste en el desorden de la misma alma, según el cual las potencias inferiores no obedecen a las superiores. Por lo tanto, no sólo la concupiscencia, sino también la ira debe llamarse, por la misma razón, pecado original.

4. El defecto que se contrae por el origen no tiene razón de culpa -como se ha dicho-, más que en cuanto se sigue de la voluntad del que posee la naturaleza. Ahora bien, muchos defectos corporales se siguen de aquella voluntad, como la necesidad de morir y cosas semejantes. Por lo tanto, no sólo la concupiscencia, sino también cualquiera de estos defectos debe llamarse pecado original.

5. Entre otras cosas que el hombre perdió por el pecado, también fue privado de aquella ciencia de la que gozaba en el primer estado. Ahora bien, el defecto de la ciencia se llama ignorancia. Por lo tanto, también la ignorancia, y no sólo la concupiscencia, debe llamarse pecado original.

EN CONTRA está lo que se dice en la *Glosa* a *Romanos*: "Que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal, esto es, la inclinación al pecado [*fomes peccati*]" (*Rom.,* 6, 12). Ahora bien, la inclinación al pecado es la concupiscencia. Por lo tanto, parece que el pecado es la misma concupiscencia.

Además, como se relaciona la concupiscencia actual con el pecado actual, así se relaciona la concupiscencia original con el pecado original. Ahora bien, la concupiscencia actual es el mismo pecado actual. Por lo tanto, también la concupiscencia que se contrae por el origen es el pecado original.

SOLUCIÓN

En todo pecado debe encontrarse algo como formal y algo como material, pues, si consideramos el pecado actual, la misma sustancia del acto desordenado se toma materialmente como pecado, pero el desorden respecto del fin es lo formal en el pecado, ya que por esto tiene principalmente razón de mal; por lo que se dice que la conversión al bien mudable es allí como lo material, y la aversión al bien inmutable es como lo formal. Y esto sucede por el hecho de que también en el acto la perfección de la virtud por el orden al fin es la forma del acto. Ahora bien, así como el pecado actual consiste en el desorden del acto, así también el pecado original consiste en el desorden de la naturaleza, por lo que es necesario que las mismas potencias desordenadas, o el desorden de las potencias, sean como lo material en el pecado original; y el mismo desorden respecto del fin sea allí como lo formal. Pero aquella parte que tiene por naturaleza unirse al fin es la misma voluntad, que tiene como propio imponer la razón de fin a todas las demás partes. Por esto, la destitución de la misma voluntad de aquella rectitud hacia el fin que tuvo en el origen de la naturaleza es lo formal en el pecado original, y ésta es la privación de la justicia original.

Pero las potencias del apetito sensible tienen por naturaleza recibir de la misma voluntad el orden al fin en tanto que le están sujetas. Por esto, la privación de aquel vínculo por el que permanecían de algún modo bajo la potestad de la recta voluntad es lo material en el pecado. Pero de esta privación se sigue que cada potencia tiende a su objeto desordenadamente, deseándolo [*concupiscendo illud*]. Por esto, la concupiscencia por la que somos capaces de desear el mal se llama pecado original como siendo lo material en el pecado original, pues hay que considerar lo material y lo formal en los actos morales como en las cosas artificiales, en las cuales la materia se predica del todo, de modo que se puede decir que el cuchillo es hierro; de modo semejante, se puede predicar del pecado aquello que es material en el mismo. Y de este modo el pecado original se llama concupiscencia.

RESPUESTAS

1. La concupiscencia se dice de dos modos, a saber, uno, el mismo acto de desear y la misma predisposición a desear; otro, el acto causado a partir de esa predisposición. Por eso no hay inconveniente en que se diga que el pecado original, que causa la concupiscencia actual, es la concupiscencia habitual.

2. Es diferente decir "capaz" y "hábil", pues el que alguien sea capaz de desear es por la potencia concupiscible, pero el que sea hábil para desear es por algún otro hábito, o por aquello que se tiene por modo de hábito, pues sucede que también la privación deja cierta habilidad en cuanto que quita algo que pueda causar impedimento. Y así se dice que la concupiscencia habitual es el pecado original: no ciertamente la potencia concupiscible, ni tampoco algún otro hábito que diga algo positivo, sino la misma habilidad para desear desordenadamente que queda en las potencias inferiores por el hecho de que del apetito se quita la rienda de la razón por la que se detenía para que no pudiese tender desenfrenadamente a su objeto.

3. No se dice que lo material en el pecado es la concupiscencia en cuanto que toma nombre de la potencia concupiscible que se divide de la irascible por oposición, sino en cuanto que se toma por apetito de la sensualidad, que se divide en una y otra potencia, a saber, la irascible y la concupiscible.

4. Como se dice en *Physica* (II, texto 82), el pecado se da en aquellas cosas que se ordenan a un fin en cuanto que se separan de su fin. Por eso el pecado del hombre se encuentra principalmente en las partes del alma según las cuales el hombre se ordena al fin; y puesto que el apetito tiende al fin, el pecado radica principalmente en el apetito. Pero el apetito de la razón, que es la voluntad, se ordena inmediatamente al fin del hombre; los apetitos sensibles, en cambio, se ordenan al fin mediatamente, a saber, en cuanto que reciben el orden al fin de la voluntad de la razón, por lo cual se dicen en cierto modo capaces de obedecer a la razón, como dice el Filósofo en *Ethica* (I, 18). Por eso, la falta de orden en el apetito de la voluntad es lo formal y completivo del pecado original, que es la privación de la rectitud de la voluntad que estaba presente en la justicia original. Pero la falta de orden en el apetito inferior es lo material del pecado, y esto es la concupiscencia, como se ha dicho. Por eso, ningún otro defecto de la naturaleza, ni por parte de la razón ni por parte de lo sensible, se llama pecado original, sino sólo la concupiscencia como lo material y la privación de la justicia original como lo formal.

5. Por esto queda clara la respuesta al quinto argumento, ya que la ignorancia no se refiere de suyo a la voluntad, por lo que aquel defecto, como también otros, conservan la razón de pena, pero no de culpa; y si se encuentra que la ignorancia es llamada pecado original, debe entenderse de la ignorancia que priva de aquella ciencia que está incluida en la justicia original, pues nadie es justo o templado si no es prudente, como se dice en *Ethica* (VI, 17). Atendiendo a esto, Sócrates dijo que toda virtud era ciencia y que todo vicio era ignorancia, como allí mismo se narra.

Cuestión 2

A continuación se investiga la transmisión de la carne a partir los padres, por la cual se contrae el pecado original. Y acerca de esto se preguntan dos cosas: 1. Si el alimento se convierte en la verdad de la naturaleza humana. 2. Si el semen se forma a partir del alimento.

Artículo 1: Si el alimento se convierte en la verdad de la naturaleza humana
(I q119 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el alimento no se convierte en la verdad de la naturaleza humana, pues cualquier cosa que, después de tomada, se expele, no pertenece a la verdad de la naturaleza humana, que siempre permanece la misma. Ahora bien, todo lo que se toma por la boca va al vientre y se expele al estercolero, como se dice en *Mateo* (15, 17). Por lo tanto, el alimento que se toma por la boca no se convierte en la verdad de la naturaleza humana.

2. La verdad de cada cosa está en aquello que es según la especie. Pero aquello que llega por modo de alimento se comporta a modo de materia, como se dice en *De generatione* (II, texto 50). Ahora bien, la carne según la materia no llega a ser carne según la especie, como es claro a partir de *De generatione* (I, texto 83). Por lo tanto, el alimento no se convierte en la verdad de la naturaleza humana.

3. A la verdad de la naturaleza humana pertenece aquello en que está radicado el calor conveniente. Ahora bien, lo húmedo radical, como dicen los médicos, una vez que se ha consumido, no se restaura, como es claro en aquellos que padecen de la tercera especie de fiebre, que es incurable por el hecho de que lo húmedo radical no se restaura. Por lo tanto, como todo aquello en lo que se convierte el alimento puede restaurarse una vez que se ha consumido, parece que el alimento no se convierte en aquello que propiamente pertenece a la verdad de la naturaleza humana.

4. Todo aquello en lo que se convierte el alimento también es disuelto por el calor que obra continuamente, de modo que se juzga idéntico lo que fluye y lo que refluye. Pero no puede ser que todo lo que está en el cuerpo sea fluyente y refluyente, como se probará. Por lo tanto, es necesario que en el cuerpo haya algo permanente en lo que no se convierta el alimento. Pero esto pertenece sobre todo a la verdad de la naturaleza humana. Por lo tanto, el alimento no se convierte en aquello que de suyo pertenece a la verdad de la naturaleza humana. Se prueba la menor. Si no hubiese algo permanente y fijo en el cuerpo humano, entonces sucedería que cualquier parte de él se podría desvanecer, sustituida por cualquier otra cosa en su lugar. Y lo mismo ocurriría en el todo que en cualquier parte suya. Por lo tanto, sucedería que, de aquella materia que estuvo primero en el cuerpo de algún hombre, nada quedaría al fin. Pero la variedad del individuo es debida a la variedad de la materia. En consecuencia, un hombre no sería numéricamente el mismo al final de la vida que al principio, lo cual es absurdo.

5. Ninguna virtud natural se debilita cuando se multiplica la materia que le es conveniente, sino sólo por la mezcla de algo extraño. Ahora bien, en el hombre, la virtud de asimilar [*virtus conversiva*] se debilita al final de la vida; de otro modo, el hombre podría crecer y vivir infinitamente. Por lo tanto, esto sucede por la mezcla de lo extraño.

Pero nada se mezcla con aquella materia en la que se fundaba primeramente la virtud de asimilar sino lo que se genera a partir del alimento. Por lo tanto, aquello que se genera a partir del alimento es extraño a aquello en lo que se funda la verdad de la naturaleza humana, y así se concluye lo mismo que antes.

6. La naturaleza obra cada cosa del modo más fácil en que puede ser hecho. Pero Dios obra de modo mucho más ordenado que la naturaleza. Por lo tanto, como es más fácil el modo de crecer algo por la multiplicación de la materia que por la conversión de otro en aquello que crece, parece que este modo compete a la divina providencia, a saber, que el cuerpo humano crezca sin nada exterior que pase a él, sino por la sola multiplicación de su materia. Y así se concluye lo mismo que antes.

7. Aquellas cosas que son de una misma especie, consiguen por la misma razón su complemento. Ahora bien, ciertos niños muertos serán llevados en la resurrección a su cantidad completa, no por la multiplicación del alimento, sino por la multiplicación de la materia. Por lo tanto, también de este modo los demás hombres serán llevados a su cantidad completa, y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA está que, según el Filósofo en *De generatione* (I, texto 41), nada alimenta a la carne sino lo que es carne en potencia. Pero todo lo que está en potencia para algo se transforma en eso por la acción de lo que está en acto. Por lo tanto, el alimento se convierte en aquella carne que pertenece a la verdad de la naturaleza humana.

Además, el alimento al principio es desemejante, pero al final es semejante, ya que nada es nutrido y alimentado sino por aquello que le es semejante. Ahora bien, son semejantes aquellas cosas que poseen en común la misma forma. Por lo tanto, como la verdad de la naturaleza proviene de la forma, parece que aquello que alimenta será conducido finalmente a la verdad de la naturaleza de lo alimentado.

SOLUCIÓN

Acerca de esto hay muchas opiniones. Algunos sostuvieron, como parece pensar el Maestro en el texto, que sólo lo que se recibe de los padres es aquello en lo que consiste la verdad del hombre engendrado. Ahora bien, esto aumenta conservándose por completo, de tal manera que nada se le añade para recibir una cantidad mayor, sino que toda la cantidad del hombre completo se realiza por la multiplicación de su materia. Y dicen que sólo esto resucita en la resurrección, mientras que el resto será dejado como algo sobrante [*superfluum*]. Sostienen también que el tomar alimento es necesario, pero no para el crecimiento, de modo que la función nutritiva sirva a la aumentativa, y tampoco para la restauración de lo perdido, sino sólo para el fomento del calor natural, como cuando al licuarse el oro se le mezcla el plomo para que no se consuma el oro, sino sólo el plomo.

Pero esta posición parece irracional por dos motivos; a saber: por parte de aquello que aumenta, y por parte del alimento que llega. En efecto, no se puede dar aumento sino en cuanto que la materia que primero estaba delimitada en dimensiones menores después es llevada a dimensiones mayores. Pero esto no puede ocurrir sino de dos maneras: o bien de modo que haya tanto de materia en las dimensiones mayores como en las menores, y tal cambio de lo pequeño a lo grande se hace de modo necesario por rarefacción, pues lo denso y lo poco denso difieren en que en lo poco denso hay poca materia en grandes dimensiones, y en lo denso hay mucha en dimensiones menores, como es claro por *Physica* (IV, texto 84). O bien de modo que haya en las dimensiones mayores más materia que en las menores. Pero esto no puede suceder sino porque o hay una nueva materia creada [*ex novo*], o porque aquello que era materia de otro cuerpo, llega a ser materia de éste, convertido aquel cuerpo en éste. Por lo cual también dice San Agustín en *De Genesi ad litteram* (X, 26, al final): "nada es más absurdo que pensar que exista un cuerpo que, permaneciendo la cantidad de su naturaleza, crezca por todas partes, a menos que se haga menos denso", ya que no se produce ningún aumento de un cuerpo sino por adición o rarefacción.

Pero consta que el crecimiento del cuerpo humano no se hace por rarefacción, ni tampoco por adición de nueva materia creada, ya que la materia de todas las cosas la creó Dios simultáneamente, como dicen los santos. Queda, por tanto, que el crecimiento del cuerpo humano se realice porque se añade una materia que estaba bajo la forma de otro cuerpo, convertido aquel cuerpo en cuerpo humano según la verdad; y esto es la nutrición. Y no se puede exponer lo dicho por San Agustín, como algunos dicen, en el sentido de que San Agustín hable según el modo común por el que crecen las cosas, ya que según esto su prueba no valdría nada contra Tertuliano, quien sostenía que el alma crecía, pero que de ningún modo disminuía. Ahora bien, es más común el modo de aumento por el que el cuerpo humano crece, que aquél por el que el alma crecería, pues, al mismo tiempo -también según Tertuliano-, creciendo el cuerpo, crece el alma. Y tampoco se puede decir -como dicen- que debe enfatizarse aquello que dice: "permaneciendo su cantidad", de modo que el sentido sea el siguiente: permaneciendo el cuerpo en su cantidad, de manera que su cantidad no sea aumentada ni por adición ni por multiplicación, no crece más que por rarefacción.

Por lo tanto, como el aumento es propiamente de la cantidad, no se puede entender que el cuerpo crezca y permanezca su cantidad según la misma dimensión; sino que es necesario entender lo que dice: "permaneciendo la cantidad de su naturaleza", de modo que no se añada ninguna cantidad, ya sea de la misma naturaleza -como el oro se añade al oro-, ya sea que tome la misma naturaleza en la misma unión -como llega el alimento a la carne-. Por esto, al decir "permaneciendo la cantidad de su naturaleza" no se niega sino la adición de lo semejante en naturaleza. Pues si se intentara negar la multiplicación, entonces su prueba no valdría nada, porque, si el alma fuese un cuerpo que creciera por la multiplicación que establecen, se le podría afirmar con más probabilidad que si se

hablara del cuerpo humano, porque aquélla es más espiritual.

A su vez, también se manifiesta lau falsedad de esta opinión por parte de lo que se añade: ya que si la ingestión del alimento no fuese buscada de suyo por la naturaleza, sino sólo accidentalmente -a saber, para oponerse a algo nocivo, a saber, al calor natural que digiere-, y si la transformación del alimento no fuese necesario por sí mismo al cuerpo humano, entonces el calor que convierte sería superfluo y, así, se encontrarían muchas cosas superfluas en las obras de la naturaleza instituida por Dios.

No obstante, los que sostienen esta posición la apoyan de tres modos, que son fáciles de refutar: pues algunos dicen que tal multiplicación se hace de forma milagrosa por operación divina, como también fueron multiplicados los panes evangélicos (*Juan*, 6). Pero esto contiene una falsedad expresa, puesto que la obra de la naturaleza se convierte en milagro. Además, incluso en la multiplicación de aquellos panes no se niega -y más aún, tal vez es necesario- que fuese realizada la adición de materia por conversión de otros cuerpos en panes, por la virtud divina. Pero esta conversión del alimento en verdadera carne puede hacerla la naturaleza, que convierte lo que es en potencia en aquello que es en acto, aunque realiza sucesivamente lo que Dios hace de modo inmediato. Pero lo que es posible a la naturaleza, Dios lo confía a la operación de la naturaleza, quien da a cada cosa la perfección de que es capaz, por lo cual no es necesario recurrir al milagro.

Otros dicen que, como el cuerpo humano tiene mucho de quintaesencia, la multiplicación del cuerpo humano se produce en la medida en que se multiplica la quintaesencia. Por eso, así como la luz del sol difundida por el aire se multiplica en sí misma, así también el cuerpo humano se multiplica sin adición de algo extrínseco. Pero esta solución contiene dos falsedades. La primera es que el cuerpo de la quintaesencia no llega a la composición del cuerpo humano sino sólo según la virtud, puesto que no es mezclable ni divisible, ni puede estar fuera de su lugar propio. La segunda es que la difusión de la luz originaria [*lucis*] no se realiza por multiplicación de materia alguna, puesto que la luz ambiente [*lumen*] no es cuerpo, sino que sólo es multiplicación formal; como también ocurre que, en cualquier alteración y generación, el agente multiplica su forma en la materia.

Pero otros encuentran otra manera de explicarlo, pues dicen que la materia prima, en cuanto a lo que le corresponde de suyo, carece de toda cantidad y forma. Por lo tanto, se ordena de igual modo a recibir todas las cantidades como a recibir todas las formas. Por eso, por poco de materia prima que haya en cualquier cuerpo pequeño, puede recibir cualquier cantidad, hasta el punto de que de un grano de mijo puede ser hecho todo el mundo. Y no es de admirarse, ya que todo el mundo ha sido hecho a partir de una materia puntual, pues como la materia carece de cantidad, es indivisible, y es al modo de un punto. Pero esta solución es defectuosa por muchos motivos.

Primero, porque imagina la indivisibilidad de la materia al modo del punto, de manera que, de ese modo, el mundo habría sido hecho de la materia como por cierta extensión, como si una cosa pequeña se extendiese en una grande. Pero esto no es verdad, pues la materia se dice indivisible por negación de todo género de cantidad. En cambio, el punto es indivisible como el principio de la cantidad, y tiene un sitio determinado. Por lo tanto, una cosa se cuantifica a partir de la materia, no por extensión (hablando de la materia prima), ya que la extensión no es sino de aquello que poseía cierta cantidad, sino por recepción de cantidad.

Segundo, aunque la materia prima en sí misma considerada no tiene ninguna cantidad, no obstante, no se sigue que esté en potencia respecto a cualquier cantidad imaginable, pues dado que las cantidades determinadas y todos los demás accidentes reciben la materia según la exigencia de la forma, porque la materia hecha sujeto con la forma es causa de aquellas cosas que inhieren, como se dice en *Physica* (I, texto 80), es necesario que la materia prima no esté en potencia respecto a ninguna cantidad, más que a la que compete a la forma natural que puede darse en la materia. Ahora bien, la materia prima no está en potencia respecto a otras formas sino respecto a aquéllas que están en la realidad, o que pueden ser educidas por principios naturales, pues si se diera alguna potencia pasiva en la materia a la que no respondiese alguna potencia activa en la realidad, aquella potencia pasiva sería superflua, como dice el Comentador (com. 81). Y por eso la materia prima no puede recibir mayor cantidad que la cantidad del mundo, por lo cual, en *Physica* (III, desde el texto 60 hasta el 69) se dice que, naturalmente hablando, no es posible que la magnitud aumente hasta el infinito.

Tercero, porque si la misma materia que primero estaba en dimensiones menores pasa a estar en dimensiones mayores, esto no puede suceder sino por rarefacción -como se ha dicho-, y este modo no corresponde al crecimiento del cuerpo humano, como es claro de suyo.

Cuarto, porque cuando hablamos de la materia existente en esta realidad, ya hemos dejado de lado la materia considerada en sentido absoluto, pues no se puede considerar aquello de materia que hay en esta realidad sino según que está separado de aquella parte de la materia que está en otra realidad. Ahora bien, la separación no acaece a la materia sino según que se considera bajo dimensiones al menos indeterminadas, porque, quitada la cantidad -como se dice en *Physica* (I, texto 15)-, la sustancia sería indivisible. Por eso la consideración de la materia de esta cosa es una consideración de la materia, no en absoluto, sino de la materia existente bajo una dimensión. Por lo cual no es necesario que lo que conviene a la materia en cuanto que es absoluta y primera convenga a la materia existente en esta realidad, en cuanto que se toma como existente en esta realidad, puesto que por esto mismo se distingue de la consideración de la materia primera. Por tanto la materia que es existente en esta realidad no está en potencia respecto a toda la cantidad del mundo, sino hasta aquel punto determinado que puede ser conseguido por rarefacción. Y esto no excede la rarefacción del fuego, ya que ninguna rarefacción puede

ser mayor que ésta, como dice el Comentador en *Physica* (IV, com. 84). Así, queda claro que esta posición contiene tanta falsedad en sí misma como en los modos hallados para su explicación.

Y por eso se da la posición de otros que conceden con los primeros que hay algo en el cuerpo humano -y de modo semejante en otros cuerpos que se nutren- que ciertamente permanece siempre fijo todo el tiempo de la vida, según una determinada parte de la materia (en lo cual dicen que consiste principalmente la verdad de la naturaleza humana); pero, además, hay algo que fluye y refluye, esto es, se añade y se consume, y esto es lo que se genera a partir del alimento. Sin embargo, difieren de los primeros en que dicen que la ingestión del alimento no sólo es necesaria para fomentar el calor natural, sino también para el aumento de la cantidad, pues aquello que primero ha sido recibido de los progenitores (lo cual dicen que es lo permanente) no podría extenderse en tan gran cantidad como es la del cuerpo humano, si no se le añadiese alguna materia que recibiese, simultáneamente con la materia preexistente, toda la cantidad sin rarefacción alguna. Y esto que es permanente se dice que se difunde por el todo, y de modo semejante ocurre con aquello que se añade y se desecha, al modo de lo que acontece en la mezcla del vino y del agua, pues el vino no aumenta en cantidad, sino por adición de agua, la cual, ciertamente se convierte en vino, de tal manera, no obstante, que la virtud del vino permanece siempre mayormente en aquella parte de la materia que estaba primero bajo la forma del vino. Y según esto establecen que aquello que es generado a partir del alimento no es del todo ajeno a la verdad de la naturaleza humana, como decían los primeros, sino que pertenece a ella de modo secundario, en cuanto es necesario para alcanzar la cantidad debida. Por eso en la resurrección no se dejará todo aquello que es generado a partir del alimento, sino que se conservará sólo cuanto basta para la perfección de la cantidad. El primer autor que adopta esta posición es el comentador Alejandro, como dice Averroes en *De generatione* (I, com. 39).

Pero esto no parece verdadero, pues, dado que es propio de la naturaleza del calor consumir el humor (hablo del calor del fuego), es necesario que el calor del fuego, que es instrumento del alma vegetal -como se dice en *De anima* (II, texto 40)-, en cuanto a lo que le corresponde de suyo, consuma de modo indiferente todo lo húmedo. Por eso no se puede encontrar una razón eficaz por la que algo húmedo determinado permanezca durante toda la vida. Además, según esto, la ingestión del alimento no sería primeramente y por sí necesaria para la restauración de lo perdido, sino sólo para el crecimiento. Pero consta que la operación del crecimiento presupone la operación de la nutrición, y cuando ha habido pérdida, sólo se repone aquello que se restaura por el alimento. Por eso, si no se consumiera sino aquello que se toma principalmente para el crecimiento, la nutrición no sería sino para el crecimiento.

Además, se puede conceder que aquello que al principio de la generación se convierte en carne por la virtud formativa, sea llevado a una mayor perfección de la especie que aquello que se convierte después por el acto de la virtud nutritiva, ya que siempre se

encuentra que la generación de algo que se genera por sí, es más perfecta que si una cosa toma la especie de otra por mezclarse con ésta, ya que lo que se mezcla altera de algún modo la naturaleza de aquello con lo que se mezcla, como es claro en el vino que se genera en la vid y que crece por mezclar agua con el vino. Y también vemos así que a partir de lo húmedo nutritivo que se añade se modifica el cuerpo alimentado de manera que recibe en parte las condiciones de los alimentos de los que se nutre. Con todo, es necesario, para que se realice la nutrición o el crecimiento, que la carne que se genera a partir de los alimentos se mezcle con la carne preexistente. Ahora bien, siempre que se realiza la mezcla de cosas diferentes, bien sea según la cualidad contraria, bien según la pureza o impureza de la misma, una vez completada la mezcla, ninguna retiene la propia cualidad; de otro modo, la mezcla sería de cosas que se conservan, y sería sólo una composición. Pero es necesario que el todo tome simultáneamente una forma que es media, como es claro en la mezcla del vino y del agua, ya que tras la mezcla no queda allí ninguna parte determinada que tenga la virtud completa del vino y otra que la tenga débilmente, sino que el todo la tiene mediocremente. Por eso tampoco es posible que, completado el acto de la virtud nutritiva y de la aumentativa, permanezca algo determinado que participe completamente de la naturaleza de la especie y algo que participe incompletamente, sino que el todo participa de ella de modo uniforme. Al afirmar su opinión, asumen también la distinción del Filósofo en *De generatione* (I, texto 35) entre la carne según la especie y según la materia, y la de los médicos entre lo húmedo nutritivo y lo húmedo radical. Pero se verá claro en la respuesta a las objeciones que ninguna de estas dos cosas favorece a su posición.

La tercera posición es la que establece Averroes en *De generatione* (I, com. 35), diciendo que no puede tomarse nada de materia en un cuerpo determinado que sea algo fijo y permanente, sino que todo lo que está en el cuerpo se puede considerar de dos modos: o por parte de la materia, y así no es permanente; o por parte de la forma y de la especie, y así es permanente, pues Aristóteles, en *De generatione* (I, texto 35), compara la conversión del alimento en carne a la combustión de los leños. En efecto, vemos que si se enciende el fuego y se añaden leños continuamente, a medida que otros se consumen, la forma del fuego permanecerá siempre en los leños; pero también toda la materia se consume, sucediéndole otra en la que la especie del fuego se conservará. Y según esto también aquello que pertenece a la especie y la forma de la carne permanecerá siempre, aunque aquello que recibe esta forma se consuma y restaure continuamente.

Sin embargo, esta posición difiere de las dos primeras en el hecho de que no afirma que pueda señalarse algo de la materia que permanezca siempre, sino que cualquier parte determinada, por el hecho de que hay materia en ella, fluye y refluye, pero de modo que aquello que pertenece a la forma permanezca siempre. En cambio, las primeras opiniones establecían que algo determinado de la materia, en lo que primero y principalmente consistía la verdad humana, era siempre permanente. Y también difieren en que la primera opinión afirmaba que el alimento no se convertía de ninguna manera en la

verdad de la naturaleza y la segunda afirmaba que se convertía ciertamente en aquello que secundariamente pertenece a la verdad de la naturaleza humana, aunque no primeramente. En cambio, la tercera afirma que se convierte en aquello que primero y absolutamente pertenece a la verdad de la naturaleza humana, pues aunque aquello que primero se convirtió en carne haya conseguido la especie de la carne más perfectamente que aquello que se ha generado a partir de los alimentos, no obstante, añadido el alimento, al final de la digestión se realiza la mezcla, de modo que el todo reciba de modo uniforme la verdad de la especie sin distinción alguna; y según esto también es claro que en la resurrección es necesario que resurja, de aquello que ha sido engendrado a partir del alimento, cuanto pertenece al complemento de la cantidad debida. Entre todas, concuerdo más con esta opinión, sin prejuicio de las demás.

RESPUESTAS

1. De aquella autoridad no se puede deducir que, de lo que se toma por la boca, no quede nada que pase a la verdad de la carne, ya que la expresión "todo" no designa al todo integral, sino al todo en conjunto [*in quantitate*], por lo cual no es necesario que el todo se arroje por el estercolero, sino que se arroje algo del todo. Y esto es necesario porque es preciso que lo puro se separe de lo impuro. Ahora bien, no se toma ningún alimento en el que no sea necesario que haya algo de impureza, por el hecho de que al principio es desemejante; por lo cual, si se debe reducir a semejanza, es necesario que se quiten aquellas partes según las cuales había desemejanza. Por ejemplo, si en el alimento dominan las partes terrestres más que en el que se nutre, es necesario que aquello que es terrestre sea quitado, y sea asumido lo que es sutil; y lo mismo para cualesquiera que sean las partes que más dominan.

2. Según la tercera opinión, no son carnes diversas, distintas según la materia, las que se llaman carne según la materia y carne según la especie, sino que una misma carne, numéricamente idéntica, se llama carne según la especie en cuanto que participa de la forma y de las propiedades que siguen a la especie, mientras que se llama carne según la materia en cuanto que consta de materia. Y que éste es el pensamiento de Aristóteles es claro por las palabras del Comentador que lo explica de este modo y también por las palabras del Filósofo puestas en el texto, pues dice que hay que distinguir lo que es según la especie y según la materia en la carne y en los huesos, del mismo modo que en cualquier otra cosa que tiene materia y forma. Pero es claro que no se puede establecer en la piedra y en el agua una distinción de modo que se diga que hay una parte según la especie, que se recibe de los primeros generantes, y otra parte según la materia, que se añade por el alimento. Y así es claro que esto no hay que entenderlo ni de la carne ni de los huesos, sino según el modo antes dicho, por lo que la objeción procede de una mala comprensión de las palabras del Filósofo.

3. Según los médicos, lo húmedo que se recibe de los primeros progenitores no es necesario que se llame radical porque siempre permanezca distinto según la materia y la propiedad respecto a lo húmedo añadido por el alimento, sino porque el calor natural

existe primero en aquello húmedo, y aquello que se mezcla no participa la especie sino por virtud de aquello húmedo a lo que se mezcla, por lo cual éste es como la raíz de todo aquello que después se transforma en húmedo a partir del alimento, pero no de tal manera que uno y otro húmedo después de la última digestión permanezcan distintos, sino que el todo mezclado toma una misma propiedad, y una y otra materia -a saber, la que estaba primero bajo el primer húmedo y la que adviene después-, se comportan de un mismo modo respecto a salir y participar de la virtud de la especie. Y tampoco se dice que lo húmedo radical se consume por la separación de una materia determinada, sino porque no permanece la propiedad que el todo mixto tenía por la virtud del primer húmedo, pues entonces no se puede hacer la restauración, ya que la virtud de la especie no permanece; al igual que, si toda la mano es amputada, no se restaura por el alimento, ya que no permanece la virtud de la especie determinada para este órgano. Y también por esta causa ciertos miembros se dicen compuestos de lo húmedo radical: no porque nada de alimento pase a la sustancia de aquellos miembros, ya que cualquier miembro del cuerpo aumenta proporcionalmente, sino porque en aquellos miembros radica principalmente la virtud de la especie que procede de lo húmedo radical ni puede hacerse en ellos escisión alguna sin que se quite la virtud de la especie en cuanto a alguna parte determinada, y por esto tales miembros amputados tampoco sanan.

4. Ya que aquello que se añade, generado a partir del alimento, está mezclado con aquello que había antes, y de modo semejante un mismo efecto procede de ambos, siempre hay pérdida de uno y otro proporcionalmente, por lo cual es necesario que de ambos permanezca algo proporcionalmente. Por eso, nunca sucede que aquello que había primeramente se elimine, de modo que no permanezca nada de la materia que había primeramente, sino que siempre permanece algo, y aquello que llega es hecho uno con aquello que había antes. Y por eso es una sola materia y un solo individuo durante toda la vida; como es claro también en el fuego que se alimenta de los leños, pues siempre permanece un solo fuego en número, aunque se consuman unos leños cuando se ponen otros, ya que aquello que se añade siempre se hace uno con aquello que estaba antes; y sería más similar si se hiciera una mezcla según el todo, como sucede con el alimento. Pero sería de otro modo si a partir de la materia que se añade se generasen el fuego o la carne separadamente, pues entonces, a causa de la entera diversidad de la materia, habría también diversidad según el número.

5. Aquello que se genera a partir del alimento no sigue tan perfectamente a la naturaleza de la especie como aquello que primeramente, por la virtud formativa, se convierte en carne o hueso; ya sea porque la primera generación era una formación de carne a partir de carne, mientras que la segunda es una transformación de otra cosa en carne como por mezcla; ya sea, también, porque cuanto más se difunde y se esparce la virtud del alma, más débil se vuelve -como es claro en el corazón, que cuanto mayor es, tanto menos cálido es-. Por eso los animales que tienen un corazón más grande son tímidos por naturaleza, como dice el Filósofo en el libro *De animalibus* (13; *De part.*

anim., III, 4). Por eso es extraño de algún modo y, en consecuencia, mezclado con lo que había antes, es causa de la debilidad de la virtud, como el agua mezclada con el vino -como pone el Filósofo de ejemplo en *De generatione* (I, donde antes se ha dicho)-, y por eso es necesario que finalmente siga la disminución o la corrupción.

6. Aquel modo, a saber, por multiplicación de la materia, no es posible, al menos en la naturaleza, la cual, porque no obra toda entera, sino sólo según la forma, multiplica sólo la forma y no la materia. Por eso, para que la obra de la naturaleza se conserve, fue necesario que en el crecimiento se diese aquel modo que corresponde a la virtud de la naturaleza.

7. Todas las cosas que son de la misma especie alcanzan su perfección por la operación natural de un mismo modo; pero si uno lo consiguiera naturalmente, y otro por milagro, no sería el mismo modo, como en el ciego de nacimiento que es iluminado por milagro y tiene vista de otro modo que aquél que nace viendo. Así también aquellos que mueren niños llegarán a la debida cantidad por milagro. Con todo, no es necesario que aquel milagro se haga por multiplicación de la materia, sino por adición de materia exterior. En cambio, los que viven hasta la edad perfecta llegan a la cantidad perfecta por la operación natural. Por eso no es necesario que haya para unos y otros el mismo modo; y aunque fuera el mismo, no se seguiría que fuese por multiplicación de la materia.

Artículo 2: Si el semen se extrae de aquello que se genera a partir del alimento (I q119 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el semen no se extrae de aquello que es generado a partir del alimento, pues San Agustín dice (*De Gen. ad litt.*, X, 18-20) que todos estuvimos en Adán según la sustancia corpórea y también según la razón seminal, excepto Cristo, el cual sólo estuvo en él según la sustancia corpórea. Ahora bien, nuestra sustancia corpórea no nos ha venido de los padres sino mediante el semen. Por lo tanto, es necesario que el semen que se transmite del primer padre no se extraiga de aquello que se ha formado a partir del alimento, sino a partir de aquello que él mismo había tomado de su padre, de modo que así la sustancia corpórea de nuestro cuerpo derive del primer padre.

2. Según el Damasceno (*De fide,* I, 8), la generación es obra de la naturaleza que produce, a partir de la sustancia del que genera, aquello que se genera. Pero aquello que es sobrante [*superfluum*] del alimento no es de la sustancia del que genera. Por lo tanto, si la generación se hiciera sólo a partir de esto en los hombres, no habría verdadera generación.

3. Por la sustracción de algo sobrante no se sigue debilidad alguna, sino más bien fortalecimiento. Pero el que genera se debilita por la emisión de semen. Por lo tanto, el semen no procede de lo sobrante del alimento, sino que se extrae de lo húmedo radical.

4. El hijo se asemeja más al padre que a otro hombre porque se genera a partir del semen que es transmitido por él. Pero el nacido a veces no se parece sólo al padre, sino también al abuelo o al bisabuelo, incluso hasta muchas generaciones, como dice el Filósofo en *De animalibus* (15; o *De gen. an.*, I, 18). Por lo tanto, es necesario que el semen salga no sólo del padre, sino también del abuelo y del bisabuelo. Ahora bien, lo húmedo generado a partir del alimento nunca estuvo más que en el padre. Por lo tanto, el semen no se extrae de este húmedo, sino más bien de aquel otro radical que el padre tomó del abuelo, y el abuelo del bisabuelo.

5. Lo que es de la sustancia de algo es más próximo a él que aquello que es ajeno a su sustancia. Pero aquello que es transformado a partir del alimento no fue radicalmente de la sustancia del mismo generante, sino que fue de la sustancia radical de algún animal, cuyas carnes fueron comidas, como el buey o el puerco. Por lo tanto, mayor será la semejanza con el buey y el puerco, que con su padre. Pero esto es inadmisible. Por lo tanto, el semen no se extrae de lo húmedo formado a partir del alimento.

6. Supóngase que alguien se alimenta sólo de carnes humanas y, más aún, para que el argumento tenga más peso, supóngase también que de sus mismos embriones se genere alguien que se nutra del mismo modo. A partir de esto argumento así: lo húmedo radical de cualquier hombre es aquello que recibió de los padres. Por lo tanto, si el semen a

partir del que se concibe a este segundo procede de lo húmedo formado a partir del alimento, es necesario que su húmedo radical proceda de la sustancia de aquellos otros cuyas carnes habían sido comidas. Por lo tanto, si, como dice San Agustín (*De civ. Dei,* XXII, 20), la carne comida por otro resucitará en aquél en el que estuvo primero, todo lo húmedo radical resucitará en aquellos cuyas carnes fueron comidas por su padre, y de modo semejante ocurrirá con lo húmedo formado a partir del alimento, de cuyas carnes él comió. Por lo tanto, nada de éste resurgiría y, así, no habría resurrección para todos, lo cual es contrario a nuestra fe. Por lo tanto, es imposible que el semen se extraiga de lo húmedo formado partir del alimento y, así, no parece que es algo resultante [*superfluum*] del alimento.

EN CONTRA, el Filósofo demuestra lo contrario de esto en *De animalibus*, (15, donde se ha idicado antes) con dos razones y tres indicios. La *primera razón* procede por división, así: todo lo que está en el cuerpo del animal, o está en él naturalmente, o está ocasionalmente o por accidente. Pero el semen no está ocasionalmente, como las putrefacciones y el pus de las heridas, ya que aquello que es por accidente no sigue a toda la especie, como el semen que se encuentra en todos y, por tanto, está allí naturalmente. Ahora bien, todo lo que está naturalmente en el cuerpo, o es una parte, como la carne o el nervio, o es un resultante [*superfluum*], como la leche, la orina y cosas semejantes. Pero el semen no es una parte, ya que no es una parte orgánica, pues el semen es semejante en el todo y en la parte, lo cual no conviene a las partes orgánicas. Y tampoco es de las partes semejantes, ya que no entra en la constitución de los miembros, como las partes semejantes entran en la constitución de los miembros orgánicos. Por tanto sólo queda que sea un resultante del alimento.

La *segunda razón* es que, si el semen no fuese un resultante, sería necesario que estuviese desligado de los miembros. Ahora bien, todo lo separado o extraído del animal se corrompe y pierde su naturaleza. Por lo tanto, el semen perdería la naturaleza y la virtud de los miembros de los que fuese extraído y, así, por la virtud del semen no se podría generar algo semejante a aquellos miembros, ya que es necesario que la forma de lo generado esté en el generante, al menos virtualmente.

Además, expone tres indicios a favor de esto, de los cuales el *primero* es que nada desligado del cuerpo tiene un lugar determinado en el cuerpo, sino que vaga por el cuerpo. Ahora bien, el semen tiene un lugar determinado en el cuerpo, al igual que los demás resultantes, a saber, las vías seminales, y casi en la misma parte del cuerpo en la que están los lugares de los demás resultantes. Por lo tanto, el semen es un resultante y no algo separado de la sustancia de los miembros.

El *segundo* indicio es que la naturaleza se fortalece por la emisión de un resultante, pero nunca por la disolución de aquello que es de la sustancia de un miembro. Ahora bien, a veces la naturaleza se fortalece por la emisión del semen. Por lo tanto, el semen no es algo desligado de los miembros, sino un resultante.

El *tercer* signo es que, donde se encuentra menos de lo resultante del alimento, allí se encuentra menos semen, y por esta causa en los niños no hay semen, ya que lo resultante del alimento se convierte en crecimiento. También por esta causa los hombres gruesos son de poco semen y de poca generación, porque lo resultante del alimento se convierte en gordura; por esto también los animales de mayor cantidad tienen menos semen según la proporción a su cuerpo, y son de poca generación, ya que necesitan mucho alimento, y por esto en ellos puede haber poco de resultante, como es claro en el elefante. Pero si el semen fuese algo separado, debería ocurrir al contrario, porque a partir de un cuerpo mayor se puede hacer una mayor extracción. Por lo tanto, el semen no es algo separado, sino un resultante del alimento.

SOLUCIÓN

Acerca de esto hay tres opiniones. *La primera opinión* es que el semen es cierta parte separada de aquello que es de la sustancia de un miembro, de modo que toda la sustancia del semen procede de lo húmedo radical, a partir de lo cual dicen que se compone primera y principalmente la sustancia de los miembros, el cual es transmitido de la sustancia del que genera. Y porque, además de la sustancia del semen, nada se añade en lo generado que pertenezca a la verdad de su naturaleza, según estos, aquello que es de la verdad de la naturaleza en el hijo estuvo en la verdad de la naturaleza del padre. Así, ascendiendo, se sigue que todo lo que es de la verdad de la naturaleza en todos los hombres, estuvo de modo actual en Adán. Esta posición fue sostenida por ciertos filósofos antiguos, y también por ciertos teólogos, como es claro en los textos del Maestro, pero se inclinaron a ella por razones distintas.

En efecto, algunos filósofos antiguos, como principalmente Anaxágoras (cfr. Aristóteles, *Phys*., I, texto 33), establecían que la generación de algo no se hace sino por congregación de partes semejantes que antes estaban en aquello a partir de lo cual se hace la generación, de modo que nada pasa a la naturaleza de la carne que antes no haya sido carne. Por eso era necesario, para que se generase la carne y el hueso en el engendrado, que algo se desligase de la carne y de los huesos de los padres, y lo mismo sobre las otras partes y miembros. Pero algunos que atribuían toda la virtud de obrar a la materia -de la que decían que era la única naturaleza de las cosas, como es claro en *Physica* (II, texto 7)-, no podían encontrar la causa de la semejanza del hijo con el padre en los miembros singulares, sino porque algo se desligaba materialmente de los miembros singulares, de los cuales se constituye el cuerpo de los niños.

Pero las raíces de estas razones fueron suficientemente impugnadas por los filósofos siguientes, a saber, que la generación no se realiza sólo por la extracción y la congregación, sino también porque la materia cambia de una forma a otra, de manera que lo que antes no tenía naturaleza de carne después se hace carne. De modo semejante, tampoco la virtud activa procede de parte de la materia, sino más bien de parte del principio formal. Por eso la causa de la semejanza del hijo con el padre no es la

conveniencia en la materia, de modo que sea necesario que los miembros se hagan de la materia que se desliga de los miembros del padre, ya que incluso hay semejanza del hijo con el padre en aquellos miembros de los que de ninguna manera se extrae el semen, como en las uñas y los cabellos, sino que la causa de la semejanza es la virtud formativa que queda en el semen por la operación de la virtud formal del mismo padre que obra en el semen. En cambio, el Maestro y otros teólogos que mantienen esto son inducidos a esta opinión a causa de la transmisión del pecado original, cayendo en un error semejante al de los precedentes, según el cual no podría haber transmisión del pecado original de los padres a los hijos sino en cuanto que la materia del cuerpo mismo de los hijos estuvo en los mismos primeros padres cuando pecaron, de modo que, así, la asimilación en la corrupción del pecado es según la comunidad en la materia y no según la razón de la virtud activa. San Agustín afirma expresamente lo contrario de esto (*De Gen. ad litt.*, X, 20), diciendo que el pecado original no está en nosotros porque se nos haya transmitido desde Adán según la sustancia corpórea, ya que así el pecado original también estaría en Cristo, sino porque descendemos concupiscentemente de ellos según la razón seminal, por lo cual es claro que las razones con que se mantiene esta opinión tienen un falso fundamento.

La posición es falsa en sí misma, pues el que aquella sustancia del cuerpo humano que estuvo en los primeros padres se difundiera a todos no puede ser sino de tres maneras: o por multiplicación de la materia, como algunos dicen; o por división, ya que el continuo es divisible hasta el infinito, como otros mantienen; o también por la mezcla, según otros, como aumenta el vino por la mezcla del agua. Pero la multiplicación de la materia, de manera que no haya adición, como ellos mismos pretenden, no puede ser sino por modo de rarefacción, como se ha probado en el artículo precedente. Por eso, se seguiría que el hijo tendría un cuerpo menos denso que el padre, y que, por fin, la generación terminaría naturalmente, ya que la rarefacción no puede proceder hasta el infinito, sino metafóricamente hablando, como el Comentador dice en el libro *Physica* (IV, textos 77 y 79). También se seguiría lo mismo si, por división, aquella materia que estuvo en el cuerpo de Adán estuviese distribuida en todos, pues el cuerpo natural no es divisible hasta el infinito, sino sólo el cuerpo matemático, como se deduce de las palabras del Comentador y del Filósofo en el *Physica* (III, texto 36), por lo que sería preciso que la generación cesara necesariamente. Se llama cuerpo matemático al cuerpo considerado sólo según las dimensiones cuantitativas, y esto es el cuerpo en el género de la cantidad, pues esto se puede dividir hasta el infinito, ya que en razón de la cantidad continua no hay algo que repugne a la división. En cambio, se llama cuerpo natural al que se considera según alguna especie y virtud determinada, y éste no se puede dividir hasta el infinito, ya que cualquier especie requiere una cantidad determinada, sea mayor o menor. En efecto, como se dice en *De anima* (II, texto 61), para todas las cosas que constan de una naturaleza está establecido el término y la proporción de la magnitud y del aumento. Y por eso se debe encontrar un agua mínima y una carne mínima, como se dice en el libro *Physica* (I, texto 36), la cual, si se divide, no sería más agua o carne. Ahora bien,

consta que el cuerpo humano es un cuerpo natural, por lo que no puede dividirse hasta el infinito, de tal manera que la generación dure hasta el infinito. Además, concediendo que el cuerpo natural se dividiese hasta el infinito como el cuerpo matemático, esto no podría ser según la misma cantidad, sino según la misma proporción, pues si de cualquier cuerpo finito se quitara alguna parte, por pequeña que fuera, ésta, tomada una cierta cantidad de veces, mide al todo e incluso lo excede. Por eso es necesario que, si por división se quita siempre esa porción, se consuma finalmente el cuerpo entero. Pero si se toma algo de la magnitud conservando siempre la misma proporción (por ejemplo, que primero se divida la tercera parte de toda la magnitud y después del resto se separe la tercera parte, pero no de toda la magnitud, sino de aquel resto, y así sucesivamente, nunca cesaría la división, hasta el infinito. Pero entonces es necesario que aquello que se toma en la segunda división, sea, según la cantidad, menor que aquello que se tomaba en la primera, pues lo primero quitado era la tercera parte del todo, mientras que lo segundo es la tercera parte de una parte, y así sucesivamente).

Por eso, si la derivación de lo húmedo radical, a partir de lo cual se extrae el semen, según aquellos, se realiza de este modo, es necesario que en el semen a partir del cual se genera el hijo haya menos de húmedo radical -que era lo propio de la verdad de la naturaleza-, que en el semen a partir del cual se había generado el padre. Y así, el semen del hijo no podría generar en tanta cantidad como lo pudo el semen del padre, puesto que toda virtud natural se divide con la división del sujeto, de manera que a menor magnitud hay una menor virtud; y así se seguiría que el hijo siempre sería de menor cantidad que el padre. Por eso los hombres ya habrían llegado a la mínima cantidad, incluso si los primeros hombres hubiesen sido gigantes. Se seguiría también que los hijos siempre serían más débiles que los padres, ya que cuando algo tiene menos de aquello que pertenece a la verdad de su naturaleza es más débil.

De modo semejante, tampoco sería posible que se haga tal aumento en la naturaleza humana por una mezcla, ya que cuando algo pequeño se mezcla con algo muy grande no se produce una mezcla, como se dice en *De generatione* (I, texto 86), sino que se disuelve la especie de lo pequeño que se añade a lo grande, como si una gota de vino se añadiera a mil ánforas de agua. Por eso ya no permanecería en nosotros nada de la verdad de la naturaleza humana, sino que todo lo que era de la verdad humana se hubiese desvanecido por la gran mezcla de lo extraño.

La *segunda opinión* es la que mantiene que el semen no procede sólo de lo húmedo radical que se separó de los padres, sino de éste junto con lo húmedo formado a partir del alimento, lo cual fue un resultante del alimento del padre. Y todo esto sería lo húmedo radical en el hijo y en él pertenecería del primer modo a la verdad de la naturaleza humana. Así, algo de aquello que en nosotros pertenece a la verdad de la naturaleza humana, habría pertenecido también a la verdad de la naturaleza en el padre del padre, y así hasta Adán, modo por el cual afirman que todos nosotros estuvimos en Adán según la naturaleza corpórea. Pero aunque esta opinión evada ciertos

inconvenientes que se siguen de la primera, no puede evadirlos todos. Primero, porque las razones y los indicios del Filósofo -ya aducidos- muestran de modo evidente que el semen de ninguna manera es algo sacado de los miembros. Por eso, se desaprueban por las mismas razones las opiniones que ponen que todo el semen es algo extraído, o sólo una parte de él. Segundo, porque, de este modo, como ellos dicen, el aumento de la verdad de la naturaleza humana sería por mezcla, y así se seguirían los inconvenientes que siguen a los dos modos antes expuestos, pues entonces habría menos de la verdad de la naturaleza humana en el hijo que en el padre, como ocurriría si a algo de vino se le mezclara agua, y se mezclara de nuevo agua con una parte tomada de aquel vino mezclado, de modo que se alcanzara la misma cantidad, y así sucesivamente; pues consta que siempre quedaría menos de vino en el segundo que en el primero, y así, al fin, el vino se anularía. Por eso es claro que también se seguiría de esta posición que la generación naturalmente cesaría, y que en nosotros ya casi se habría desvanecido la verdad de la naturaleza humana y la infección del pecado.

La *tercera opinión* es la del Filósofo (*De gen. an.*, I, 18-19) y sostiene que el semen procede sólo de lo resultante del alimento, pues pretende que el semen no sea algo extraído del todo, sino algo que tiene la naturaleza de modo que convenga con el todo, lo cual puede suceder del siguiente modo: ya que todo agente asimila a sí mismo al paciente en cuanto puede, es necesario que el alimento, por la virtud del alma que obra en él, se asemeje a la naturaleza del cuerpo, que es perfeccionado por el alma; y cuanto más acabadamente es digerido, tanto más participará de la virtud del alma. Por lo tanto, cuando llega a la última digestión, antes de que se asimile a los miembros, ha conseguido casi la perfecta semejanza con el todo, virtualmente, aunque no en acto, y por eso en él está la virtud por la que se puede formar todo el cuerpo. Por lo tanto, cuando la parte nutritiva, a partir del alimento asimilado de este modo, ha tomado para alimento de los miembros aquello que se requiere para la nutrición o para el crecimiento, esta virtud nutritiva proporciona a la virtud generativa lo restante que es llamado el residuo [*superfluum*] de la última digestión, y esto es la sustancia del semen. De esta manera, el semen es, a la vez, un residuo, en cuanto es residuo de la operación de la nutritiva, y es también algo necesario, en cuanto que la virtud generativa necesita de él. Por eso dice el Filósofo, en *De animalibus* (15, donde ya se ha indicado), que el semen es el residuo que se necesita. Así, este semen, administrado y preparado por la virtud generativa, tiene una naturaleza tal que de él se genera el todo con mezcla de lo que proporciona la madre, sea lo que sea. Y me adhiero a esta opinión, que parece más razonable que las demás.

RESPUESTAS

1. El que este hombre estuviera en Adán según la sustancia corpórea se puede entender de dos maneras. O de modo que el cuerpo de éste estuviese en Adán como cierta sustancia corpórea; y este modo es imposible, y así tampoco lo entiende San Agustín. O de modo que la sustancia corpórea de éste estuviese en Adán de algún modo. Y esto es verdad, ya que la propia materia de la que el cuerpo humano ha sido formado estuvo en Adán según la virtud como en su principio efectivo originalmente. Por eso,

según esto, es claro cómo difieren estar en Adán sólo según la sustancia corpórea y según la razón seminal, pues para que el cuerpo humano se constituya, es necesario que se unan dos cosas, a saber: la materia de la que se forma el cuerpo, que se llama sustancia corpórea; y la virtud que forma, que se llama razón seminal. Y una y otra se originaron desde Adán. Por eso, aquellos que se generan del coito del hombre y de la mujer, se dice que estuvieron originalmente en Adán según la razón seminal y según la sustancia corpórea. Pero Cristo, cuyo cuerpo formó la virtud del Espíritu Santo de la materia suministrada por la Virgen, se dice que estuvo en Adán sólo según la sustancia corpórea.

2. Si se entiende lo dicho por el Damasceno de modo universal acerca de toda generación, no es necesario que lo generado sea materialmente de la sustancia del generante, sino sólo formalmente, mas no según una forma numéricamente idéntica, sino según una forma idéntica en especie. Pero si se entiende particularmente acerca de la generación de los vivientes, de ese modo lo generado procede de la sustancia del generante, ya que procede de la separación de algo que había pasado a la sustancia del generante, pues se dice que la sangre es de algún modo de la sustancia del que genera, y mucho más el semen, que se lleva a una digestión posterior.

3. Si por el coito se emitiese sólo aquello del semen que es el resto de la operación de la facultad nutritiva y de la aumentativa, nunca se seguiría la debilidad. Pero por el coito inmoderado alguna vez se emite también aquello que era necesario para el alimento de los miembros, hasta el punto de que por el coito inmoderado -como se dice en *De animalibus* (15: *De gen. an.*, I, 19), en lugar de semen alguien emite sangre. Por esto es necesario que se siga la debilidad de la naturaleza. Y no es de admirarse, porque también por exceso de evacuación, o de orina, se debilita el cuerpo, así como se fortalece por una evacuación moderada.

4. La semejanza no es a causa de la comunidad en la materia, sino por el movimiento de la virtud activa por la que mueve a su semejanza; y porque alguna vez se corrompe el movimiento del padre en el semen, nace un hijo similar al abuelo y al bisabuelo, cuyo movimiento permanece -como el Filósofo muestra en *De animalibus* (18; *De gen. an.*, IV, 3), y no porque la materia del cuerpo del engendrado se transmita del abuelo y del bisabuelo.

5. Y por esto es clara la respuesta a lo quinto, que procedía de modo similar a partir de que la causa del parentesco procedía más de parte de la materia que de la virtud activa, lo contrario de lo cual demuestra el Filósofo en *Metaphysica* (V, texto 33) diciendo: "el hombre es más del género de su padre que de su madre, ya que del padre recibe la forma y de la madre la materia".

6. En el cuerpo del hombre y en el cuerpo del embrión hay diversas humedades que se aproximan más o menos a la perfecta participación de la especie, como la sangre, la humedad en la cual se convierte después la sangre digerida, y finalmente la carne y los

huesos.

Hay que saber, por tanto, que cada uno resucitará en lo que más perfectamente participó de la naturaleza de la especie. Y si en uno y otro hubo una naturaleza que participara perfectamente de la especie, resucitará en aquél en el que estuvo primero. Por lo tanto, según esto hay que decir que todo lo que había en aquellas carnes que comió el padre del niño que ya se había asimilado en los miembros por la última conversión, resucitará en aquél cuyas carnes fueron comidas. Pero lo que había en aquellas carnes de humedades y humores distantes de la perfecta asimilación resucitará en el niño que se genera de aquel semen, y en uno y otro aquello que falta se suplirá por la virtud divina. Con todo, esto pertenece más al tratado acerca de la resurrección.

"Esto lo entendieron mal algunos herejes". Pelagio era inducido a esto porque extendía demasiado la potestad del libre albedrío, de manera que ningún pecado podía haber en el hombre a menos que proviniese de su libre albedrío. Y decía que el hombre no necesitaba ninguna gracia para permanecer inmune de pecado.

"El pecado original es llamado «inclinación al pecado» [*fomes peccati*]". Aquí se proponen ocho nombres para el pecado original, cuya diferencia puede entenderse así: este pecado puede denominarse: o por relación al modo por el que es causado en nosotros, o por relación al sujeto en el que está, o por relación al pecado actual al que inclina. Porque llegó a nosotros por un origen viciado, denominado por el modo en que se causa en nosotros, se llama "pecado original". Pero en el pecado actual se consideran dos cosas, a saber, el defecto o la deformidad del pecado, y según esto se llama "inclinación al pecado" [*fomes peccati*], como si proporcionara lo que fomenta el pecado, como la sequedad de los leños alimenta el fuego. Y también se puede considerar la delectación que consiste en la conversión al bien mudable; y así se llama "concupiscencia" en cuanto al desorden en acto que existe en las partes del alma, quitado el vínculo de la justicia original. O en orden al acto de la concupiscencia al que el pecado original inclina, y así se llama "concupiscibilidad". Pero el sujeto en el que radica el pecado original es el hombre que consta de dos naturalezas, la racional y la sensitiva. Por lo tanto, el pecado original puede denominarse o por relación a la racional o por relación a la sensitiva. Si se toma del primer modo, entonces de parte de aquello que es formal en el pecado original, a saber, la carencia de la justicia debida, se llama "debilidad de la naturaleza". Pero por parte de lo que es material, a saber, del desorden de las potencias inferiores, se llama "tirano", en cuanto que por el desorden de las potencias inferiores la razón es llevada injusta y en cierto modo tiránicamente a la esclavitud del pecado. Pero por parte de la sensitiva, que es una potencia unida a los órganos, se llama "ley de la carne", porque se transmite por la transmisión de la carne. Y se llama "ley de los miembros" en cuanto que domina en los miembros corruptos, y en cierto modo según la condición de estos inclina al acto, a saber, de manera que el hombre se incline a lo deleitable para los miembros, que es lo conveniente para ellos.

"En él estaban materialmente", no en el sentido de que lo que fue materia del cuerpo de Adán sea después la materia de todos los hombres, sino porque la materia de todos los hombres ha sido transmitida originalmente desde Adán como desde el primer principio efectivo en la naturaleza humana, pues la materia del cuerpo humano es la menstruación, o también conjuntamente el semen, como algunos pretenden. Ahora bien, que el semen y la menstruación se causen en nosotros no es sino por la virtud natural, que llegó a nosotros desde los padres. Y así, toda la materia del cuerpo humano tiene su origen en Adán, no como extraída de él, sino como preparada por la virtud que desciende de él.

"Esto también puede mostrarse por la razón". Esta razón no es válida porque afirma lo menor a partir de lo mayor, ya que en la resurrección, que será toda ella milagrosa, que algo se haga por virtud divina, ya sea por multiplicación, ya sea de cualquier otro modo, es más plausible que en el crecimiento natural, que se realiza por la acción de la naturaleza.

"Aceptamos, no obstante, que los alimentos y los líquidos pasan a la carne y a la sangre". Esto, que mantiene aquí el Maestro, parece inconveniente, porque o bien esta carne generada a partir de los alimentos era distinta de aquélla que desciende de los padres, y así no toda la cantidad del cuerpo humano se contendría en la carne que proviene de los padres, o bien estaba mezclada con aquéllas, y así sería necesario que a partir de ellas se generara algo uno que no sería ninguna de ellas, sino algo medio entre ellas. Y así todo pertenecería igualmente a la verdad de la naturaleza, a menos tal vez que se afirmara que es una mezcla en la que se salvan los mínimos, como mantuvieron algunos, lo cual llevaría al primer modo.

Distinción 31

LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Los padres sólo transmiten a los hijos el cuerpo, mas no el alma.*

Algunos opinaron que los padres, en la generación, no sólo son causa del cuerpo, sino también del alma; por tanto, al igual que les transmiten un cuerpo corruptible, les transmiten un alma pecadora. Pero esto está condenado por la Iglesia; y la concupiscencia como pecado original no ha de entenderse como acto, sino como ley de la carne, y es producida en el alma por la corrupción de la carne.

2. *Cómo se transmite el pecado original por los padres.*

-Tras el pecado de los primeros padres, la procreación se hace con concupiscencia, y el alma que se une al cuerpo así creado contrae el pecado.

-Por tanto, el pecado original se dice que está en la carne, no porque en ella esté la culpa o el acto de ella, sino porque es su *causa*. Así lo enseñan San Ambrosio y San Agustín.

-La causa del pecado original, que está en la carne, no puede ser una *culpa* (porque sólo hay culpa en el ser racional), sino que será una *pena*: la deformidad, vicio o corrupción de la carne, que afecta también al alma cuando es infundida.

-Esta transmisión del pecado es vigente aunque los padres hayan sido bautizados; en cambio, Cristo no comparte ese origen, porque nace por obra del Espíritu Santo.

3. *Resuelve una objeción.*

Quienes afirman que el alma no adviene al cuerpo inmediatamente, sino en un momento determinado, cuando el cuerpo está *formado*, rechazan en consecuencia que se transmita el pecado al alma por la concupiscencia del acto de concepción.

Respuesta : en la concepción no se transmite el pecado original, sino que se transmite una debilidad en la carne que produce el pecado original cuando el alma se infunde en éste.

De qué modo el pecado original pasa de los padres a los hijos: si por el alma o por la carne .- Ahora queda por investigar de qué modo aquel pecado se transmite de los padres a los hijos, a saber, si sólo según el alma o según la carne o según ambos.

Opinión de algunos que creen erróneamente que las almas proceden del que transmite.- Algunos pensaron que el pecado original se contrae según el alma y no sólo según la carne, porque estimaron que no sólo la carne, sino también el alma, procede del que lo transmite. En efecto, ellos creían que, así como en la generación de la prole la carne se extrae sustancialmente de la carne paterna, así también el alma del engendrado proviene esencialmente del alma del que engendra. Ellos dicen, por lo tanto, que así como de carne corrupta se siembra carne corrupta, así también de un alma pecadora se transmite un alma pecadora infectada por la corrupción original.

Condena la opinión anterior, dice que el pecado se transmite por la carne y muestra de qué modo .- Pero esto lo rechaza la fe católica y lo condena como contrario a la verdad, y afirma que del que engendra no provienen las almas, sino sólo la carne, como hemos dicho antes (distinción 18). Por lo tanto, el pecado original no se transmite por los padres según el alma, sino sólo según la carne.

Por lo cual, la concupiscencia se dice que está en la carne.- En efecto, como hemos dicho (distinción 30), el pecado original es la concupiscencia, mas no el acto, sino el vicio, por lo que dice San Agustín a Valerio en *De nuptiis et concupiscentia*: "La misma concupiscencia es la ley de los miembros o de la carne, que es un afecto mórbido y una enfermedad que conmueve el deseo ilícito, esto es, la concupiscencia carnal, que se llama ley del pecado" (*De nuptiis,* I, 25), la cual se dice que permanece en la carne, no porque no esté en alma, sino porque se produce en el alma por la corrupción de la carne.

Muestra la causa de la corrupción de la carne por la que se da el pecado en el alma .- En efecto, la carne fue corrompida por el pecado en Adán, hasta el punto de que, antes del pecado el varón y la mujer podían unirse sin el incentivo del deseo ni el fervor de la concupiscencia y "el lecho conyugal era inmaculado" (*Heb.,* 13, 4), pero después del pecado no es posible que se realice la cópula carnal sin la concupiscencia libidinosa, que siempre es un vicio e incluso una culpa, a menos que se excuse por los bienes conyugales. Por consiguiente, la carne que se ha de hacer cuerpo de la prole se concibe en la concupiscencia y en el deseo carnal, por lo que la carne misma que se concibe queda establecida en la concupiscencia y es corrompida; por cuyo contacto, el alma, cuando es infundida, contrae la mancha por la que se contamina y se hace rea, esto es, del vicio de la concupiscencia, que es el pecado original.

Que a causa de la corrupción de la carne, que es la causa del pecado, se dice que el pecado está en la carne .- Por eso se dice que el pecado mismo está en la carne. Luego, la carne que es sembrada en la concupiscencia del deseo no posee culpa ni acto de culpa, sino que tiene la causa. Por lo tanto, en aquello que se siembra está la corrupción, pero en aquello que nace se encuentra el vicio de la concupiscencia.

De ahí que Ambrosio, diga: "¿De qué modo en la carne habita el pecado, que no es una sustancia, sino privación de bien? El cuerpo del primer hombre se corrompió por el pecado, y la misma corrupción, por el origen de la ofensa, permanece en el cuerpo, manteniéndose en vigor la sentencia divina dada contra Adán; y por su unión con aquél, el alma se mancha con el pecado. Luego, porque permanece como causa del hecho, se dice que el pecado habita en la carne" (*In Rom.*, 7, 18). Ésta es la ley de la carne. El mismo: "El pecado no habita en el alma, sino en la carne, porque la causa del pecado proviene de la carne, no del alma, pues la carne proviene del origen del pecado de la carne, y, por quien engendra, toda carne se hace de pecado" (*In Rom.,* 7, 22). Pero el alma no es engendrada y por eso no posee en sí misma la causa del pecado.

También San Agustín muestra que el alma contrae el pecado por la carne en cierto sermón, *De verbis Apostoli*, diciendo: "El vicio de la consupiscencia es lo que el alma contrajo por la carne. Pues la naturaleza humana no fue hecha originalmente por obra de Dios con el vicio, sino que fue dañada por el vicio que provino del arbitrio de la voluntad de los primeros hombres", de modo que no está "en la carne el bien" (*Rom.,* 7, 18), sino el vicio que contamina al alma.

Si la causa del pecado original que está en la carne es una culpa o una pena .- Aquí suele indagarse si la causa del pecado original, que se ha dicho que está en la carne, es una culpa o una pena o alguna otra cosa. No puede ser una culpa, porque no hay culpa en una cosa irracional. En efecto, si hubiese una culpa en la carne antes de la infusión del alma, sería actual u original; pero no hay ahí culpa actual, y tampoco hay una culpa original, porque ella misma es la causa del pecado original. Y si es una pena, ¿cuál es? ¿La pasibilidad, la mortalidad u otra corrupción? Pues consta que estos defectos están en la carne.

Aquí se muestra qué es: la deformidad contraída por el deseo carnal de los que se unen, que puede llamarse vicio o corrupción .- A esto puede decirse que el múltiple defecto de la carne, y especialmente cierta contaminación que la carne contrae por el fervor del coito y la concupiscencia libidinosa de los padres mientras es concebida, es la causa del pecado original, la cual puede llamarse correctamente vicio o corrupción de la carne. Esa deformidad parece ser mayor en la carne transmitida de modo concupiscente que en aquélla desde la que se transmite. Y que el vicio o corrupción está en la carne antes de su unión con el alma se prueba por el efecto, cuando es infundida el alma que se mancha por la corrupción de la carne, así como se descubre que en el vaso había un defecto cuando se avinagra el vino que se echa en él.

Aduciendo símiles, muestra que no es absurdo decir que los niños contraen el pecado original también por los padres que ya han sido limpiados .- Mas para que no nos admiremos ni se turbe nuestro intelecto al oir que el pecado original se transmite a los hijos por padres que ya han sido limpiados de aquel pecado por el bautismo, San Agustín muestra que esto puede ocurrir, aduciendo diversas comparaciones en *De baptismo parvulorum* (III, 8). Dice: "Así como el prepucio es quitado por la circuncisión, pero permanece en aquellos a quienes han engendrado hombres circuncisos, y así como la paja que con tanto cuidado el hombre separa del trigo permanece en el fruto que nace de un trigo limpio, así también el pecado que en los padres es limpiado por el bautismo permanece en aquellos a los que engendran". "Pues engendran porque aún conservan lo viejo, y no porque la ley nueva los estableció entre los hijos de Dios" (*De pecc. mer.,* II, 9). En efecto, los padres no generan a los hijos según aquella generación por la que ellos han nacido de nuevo (cfr. *Jn.,* 3, 6-7), sino más bien por aquélla por la que también en ellos fueron engendrados primero carnalmente.

Aquí se dice por qué se llama original, junto con un epílogo .- Ya se ha mostrado qué es el pecado original y de qué modo pasa de los padres a los hijos y de la carne al alma. A partir de eso también se hace claro por qué se llama pecado original, a saber: porque se transmite por la viciosa ley de nuestro origen, en la que somos concebidos, que es la concupiscencia libidinosa de la carne, como se ha dicho antes. En efecto, no contraemos el mismo pecado porque somos concebidos de la carne transmitida por Adán, porque también el cuerpo de Cristo se ha formado de la misma carne que desciende de Adán, pero su concepción no se realizó en la ley del pecado, esto es, en la concupiscencia de la carne, sino por obra del Espíritu Santo, por lo que su carne no fue pecadora. Pero nuestra concepción no ha sido sin deseo carnal, por lo que no ha sido sin pecado.

San Agustín.- Esto lo muestra de modo evidente San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (2, 16), quien habla así: "Porque cuando el varón y la mujer se unen no hay cohabitación de los padres sin deseo carnal [*libidine*], los hijos que nacen de su carne no pueden ser concebidos sin pecado: ahí el pecado no lo transmite a los niños la propagación, sino el deseo carnal. Tampoco la fecundidad de la naturaleza humana hace que los hijos nazcan en pecado, sino la deformidad del deseo carnal que los hombres poseen desde aquella justísima condenación de su primer pecado. Por eso el bienaventurado David, por el pecado original, al que de modo natural están sometidos los hijos de la ira, dice: «Fui concebido en iniquidades, y en pecados me concibió mi madre» (*Sal.*, 50, 7)". Por lo tanto, con esto se muestra que el pecado original se transmite por la ley de la concepción, porque si la concepción no se produjera en la carne de este modo, el alma no contraería el vicio de la concupiscencia por su unión con la carne.

Objeción de algunos que intentan probar que el pecado no se transmite por la ley del coito .- Pero a lo anterior se objeta del siguiente modo: en la misma concepción, en la

que se dice que se transmite el pecado, se propaga la carne, pero todavía no se infunde el alma, según los físicos, sino sólo en el cuerpo ya formado. Esto también lo da a entender Moisés claramente en el *Éxodo* , donde dice lo siguiente sobre los que golpearen a una mujer embarazada: "Si alguien golpea a una mujer embarazada y produce un aborto, si el feto aún no está formado, será multado con dinero; pero si ya está formado, que pague alma con alma" (*Ex*., 21, 22). Ahora bien, por "formado" se entiende animado por su alma propia, y "no formado" lo que todavía no tiene alma. Luego, en la misma concepción, cuando se propaga la carne, todavía no se infunde el alma. Entonces, ¿de qué modo se puede transmitir ahí el pecado, puesto que no puede haber pecado donde no hay alma?

Respuesta con solución.- A esto se puede responder que se dice que en aquella concepción se transmite el pecado, no porque esté el pecado original, sino porque la carne ahí contrae aquello por lo que se produce el pecado en el alma cuando ésta es infundida. Y ambas cosas son llamadas concepción, a saber: cuando se propaga la carne y recibe la forma de cuerpo humano, y cuando se infunde el alma, lo que a veces también es llamado nacimiento [*nativitas*], por lo que se dice: "lo que ha nacido en ti" (*Mt*., 1, 20). Pero nacimiento se llama propiamente el dar a luz.

División del texto de Pedro Lombardo

Habiendo mostrado que el pecado original existe y qué es, aquí continúa exponiendo ciertas condiciones del mismo. La exposición se divide en tres partes: en la primera trata del pecado original en cuanto a su principio, mostrando cómo se transmite. En la segunda trata de él en cuanto a su término, mostrando cómo se borra por el bautismo (d32): "Puesto que antes se ha dicho que el pecado original es el vicio de la concupiscencia... resta investigar de qué modo se perdona en el bautismo". En la tercera trata de él en cuanto a su número, preguntando si es uno o muchos (d33), donde dice: "A lo anterior parece que debe añadirse la pregunta de si los pecados de los padres precedentes pasan a los niños".

La primera parte se divide en dos: en primer lugar muestra el modo por el que el pecado original se transmite. En segundo lugar plantea sobre esto cierta duda, donde dice: "Pero a lo anterior se objeta del siguiente modo". Lo primero se divide en dos. En la primera trata del modo por el que el pecado original llega a nosotros. En la segunda, a partir del modo mismo, concluye la razón del nombre, donde dice: "Ya se ha mostrado qué es el pecado original". La primera se divide en tres: primero, plantea una cuestión, a saber, si el pecado original llega a nosotros por la transmisión de la carne. Segundo, excluye la sentencia de aquellos que decían que el pecado original llega a nosotros por la transmisión del alma, donde dice: "Algunos pensaron que el pecado original se contrae según el alma". Tercero, muestra cómo el pecado original se transmite según la transmisión de la carne, donde dice: "En efecto, como hemos dicho (d30), el pecado original es la concupiscencia, mas no el acto, sino el vicio". Y se divide en tres partes: en la primera muestra que por la deformidad que hay en la carne, con la transmisión de la carne se transmite al mismo tiempo la culpa o la pena. En la segunda pregunta qué es aquella deformidad, a saber, si es culpa o pena, donde dice: "Aquí suele indagarse si la causa del pecado original... es una culpa o una pena, o alguna otra cosa". En la tercera muestra cómo aquellos que han sido purificados de esta deformidad pueden transmitir el pecado original, donde dice: "Mas para que no nos admiremos ni se turbe nuestro intelecto... San Agustín muestra que esto puede ocurrir, aduciendo diversas comparaciones".

Cuestión 1

Aquí se trata sobre la transmisión del pecado original y sobre su sujeto. Acerca de lo primero se plantean dos cuestiones: 1. Si el pecado original se transmite por la transmisión de la carne; 2. Si es necesario que el pecado original pase a todos los hombres.

Artículo 1: Si el pecado original puede transmitirse a los posteriores por el origen de la carne
(I-II q81 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado original no puede pasar del primer padre a los descendientes por el origen de la carne, pues la acción de la persona no se extiende a la naturaleza, ya que la persona es inferior y menos poderosa que la naturaleza en la que subsiste. Ahora bien, el origen de la carne se debe a la misma naturaleza, ya que la generación está ordenada a la conservación de la especie y no del individuo. Por lo tanto, el pecado de los primeros padres no pudo pasar a los descedientes por el origen de la carne, ya que esto no podría ser a menos que la naturaleza fuese dañada por la acción de la persona.

2. Los contrarios deben tener el mismo sujeto. Ahora bien, la corrupción de la culpa se opone a la perfección de la virtud. Por lo tanto, como el semen no puede ser sujeto de la virtud, tampoco podrá ser sujeto de la corrupción de la culpa. Pero la carne no se transmite sino mediante el semen. Por lo tanto, de este modo, mediante el semen, no podrá ser transmitido el pecado original por la transmisión de la carne.

3. Pero si se objeta que por la libido del coito se daña el semen y que aquella corrupción es causa de la culpa original, hay que decir, en contra, que la libido, según San Agustín, es llamada voluntad perversa. Ahora bien, la voluntad perversa es pecado. Por lo tanto, si en razón de la libido se causa la culpa original en el engendrado, entonces el engendrado contrae el pecado original del progenitor inmediato, y no de los primeros padres. Y esto es contrario a lo que el Maestro establece más adelante.

4. Aquella corrupción del semen es cierto defecto. Ahora bien, todo defecto en nosotros parece ser o una culpa o una pena. Por lo tanto, o será culpa o será pena. Pero no puede ser culpa, porque el semen no puede ser sujeto de la culpa; ni tampoco pena, porque la pena precedería a la culpa, y la culpa se causaría por la pena, lo cual es inadmisible. Por lo tanto, de ningún modo se puede causar el pecado original en el engendrado por la corrupción del semen.

5. Incluso después del bautismo, aunque la culpa original se borre, permanece la concupiscencia en el cuerpo a modo de pena. Por lo tanto, si la corrupción de la concupiscencia en el semen pudiese dañar el alma con la culpa original, también, después de que el hombre estuviese limpio del pecado original, se dañaría de modo semejante el alma por la concupiscencia remanente en el cuerpo y, así, el pecado original volvería por necesidad; lo cual es inconveniente, porque sería necesario también que volviese necesariamente también su pena, que es la carencia de la visión divina. Por lo tanto, no es posible que la corrupción del semen cause la corrupción de la culpa en el alma.

EN CONTRA está lo que dice el Apóstol en *Romanos*: "por un hombre entró el

pecado en el mundo" (*Rom*., 5, 12). Ahora bien, el género humano no pudo dañarse por un hombre sino según el modo por el cual todo el género humano ha procedido de un solo hombre. Pero esto ha sido por el origen de la carne. Por lo tanto, de este modo el pecado original pasa a nosotros desde los primeros padres.

Además, el pecado personal se relaciona con el acto de la persona como el pecado de la naturaleza con el acto de la naturaleza. Ahora bien, el pecado personal, esto es, el actual, es causado por el acto de la persona. Por lo tanto, también el pecado de la naturaleza, es decir, el original, se realiza en nosotros por el acto de la naturaleza. Pero el acto de la naturaleza es el acto de la generación, por el que se conserva la naturaleza misma de la especie. Por lo tanto, el pecado original pasa a nosotros por el acto de la generación.

SOLUCIÓN

En el proceso del pecado original se observa un orden tal que una persona dañó a la naturaleza por un acto de pecado. Y la corrupción de la naturaleza, que se propaga por la persona que peca, pasa en segundo lugar a otra persona, y cómo ocurre esto es lo que ha de verse. Como se ha dicho antes, Dios había conferido a la naturaleza humana en su principio, por encima de la condición de sus principios, que hubiese en la razón cierta rectitud de justicia original que sin resistencia alguna podía imprimirse en las potencias inferiores. Y puesto que esto le había sido dado de modo gratuito, le fue substraído con justicia a causa de la ingratitud de la desobediencia. Por eso ocurrió que, cuando pecó el primer hombre, se abandonó a sí misma la naturaleza humana que había en él, de modo que se sostuviese según la condición de sus principios. De este modo, por el acto de la persona que pecó, se transmitió el defecto a la misma naturaleza. Y ya que la naturaleza, privada de aquello que se le había dado gratuitamente, no puede causar lo que había sido conferido por encima de la naturaleza, ya que nada obra más allá de su especie, se sigue que aquél que es generado por el que tiene la naturaleza deficiente de este modo, recibe una naturaleza con un defecto semejante, ya que el acto de la persona procede según su condición natural y no se extiende más allá. Y por eso el defecto redunda en la misma persona engendrada.

Pero la razón de culpa deriva del hecho de que aquello que fue concedido de modo gratuito a Adán, a saber, la justicia original, no le fue concedido personalmente, sino en cuanto que tenía tal naturaleza, de manera que todos aquellos en que se encontrara tal naturaleza recibida de él gozaran de tal don. Por eso, aquella justicia original sería propagada con la propagación de la carne. Por lo tanto, estaba en la potestad de la naturaleza que tal justicia siempre se conservara en ella, pero por la voluntad de una persona existente en la naturaleza ocurrió el que esto se perdiera. Y por eso este defecto, en relación con la naturaleza, tiene razón de culpa en todos aquellos en los que se encuentra la naturaleza común recibida de la persona que pecó; y puesto que por el origen de la carne este defecto se transmite junto con la naturaleza en la generación natural, también se dice que la culpa original se transmite por el origen de la carne, y

porque por la voluntad de una persona la razón de culpa pasó a la naturaleza, se dice que una persona dañó la naturaleza. Pero ya que el pecado original está en las demás personas recibido de la primera persona que engendra, no está en ellos la razón de culpa, ya que no incurren en tal pecado por propia voluntad, sino en cuanto que reciben tal naturaleza con la razón de culpa. Por eso se dice que, en un segundo momento, la naturaleza daña a la persona. Por esto también sucede que este daño que procede de la voluntad desordenada del primer padre estuvo de dos modos en él mismo, a saber: a modo de pecado actual, en cuanto que lo contrajo por voluntad propia; y ulteriormente también a modo de pecado natural, en cuanto que la naturaleza fue dañada en él; pero en los descendientes no está sino el pecado natural.

RESPUESTAS

1. Aunque la naturaleza considerada en absoluto es inmutable, considerada según su ser es necesario que varíe accidentalmente según la variación de la persona, pues consta que fallando este hombre falla la naturaleza humana que hay en él mismo. Así también el pecado personal de Adán pasó a la naturaleza humana en tanto que ésta tenía ser en él, pues, pecando, él mismo fue privado de aquellas cosas que le habían sido concedidas en razón de su naturaleza de modo gratuito; y, estando él privado, también fue privada la naturaleza en cuanto que estaba en él y, por consiguiente, también en los demás que iban a recibir de él la naturaleza.

2. El semen no es el sujeto de la culpa en acto, sino sólo virtualmente, pues el semen se relaciona con el pecado original como con la naturaleza humana. Por eso, así como en el semen no está la naturaleza humana sino virtualmente, así tampoco está la culpa original, porque por la virtud que hay en el semen la generación termina en la naturaleza humana dañada por el pecado original.

3. La libido se dice de tres maneras. De un modo, en cuanto que consiste en el acto de la voluntad que desea algo ilícita y desordenadamente; y de este modo la libido es pecado actual. De otro modo se llama libido en cuanto que radica más en el deleite de la sensualidad, y sobre todo en el acto de la potencia generativa, donde el deleite es sumo; y así es un cierto resto del pecado, no porque sin el pecado no hubiese deleite, sino porque no sería desordenado, cosa que implica el nombre de libido. De un tercer modo se puede tomar la libido como un hábito, a saber, como aquel gran desorden de las potencias por el cual se da en nosotros la inclinación a desear desordenadamente. Por lo tanto, el alma de cualquier justo que genera se libera de la primera libido, ya que acontece que el acto matrimonial se ejerce sin culpa alguna, ni mortal ni venial, por lo cual consta que no se entiende que por aquella libido se transmita el pecado original a la prole. Y tampoco por aquella que es el deleite desordenado de la sensualidad, pues aunque el coito de algunos se purificase por un milagro de tal desorden del deleite, no obstante los nacidos de aquellos contraerían el pecado original. Por esto es claro que la libido dicha del tercer modo se entiende que es la causa del pecado original, pues todo el que engendra, engendra a uno semejante a sí en la naturaleza. Por lo tanto, como la condición de la

naturaleza humana despojada de la justicia original es tal que en ella hay un desorden de las potencias del alma, es claro que también quedará en la prole tal condición. Y si se encuentra que se dice que el fervor del coito es la causa del pecado original, esto no se afirma de suyo, sino en cuanto que es signo de aquello que es su causa, ya que el deleite desordenado en el coito procede del desorden de las potencias desordenadas, como signo y efecto que indica su causa.

4. Aquel daño que está en el semen, así como no tiene razón de culpa, propiamente hablando, antes de la infusión del alma, tampoco tiene razón de pena, pues es necesario que sea el mismo el sujeto de la culpa y de la pena. Por eso, así como en las cosas irracionales no hay propiamente pena, que por sí misma tiene orden a la culpa, tampoco en el semen puede haber pena. Pero hay un cierto defecto en cuanto a que la semejanza de la naturaleza del que engendra permanece virtualmente en el semen según el modo en que tampoco la lepra es una enfermedad en el semen del leproso. No obstante, si fuese una pena, podría se causa de la culpa, no en cuanto tal, sino en cuanto que es causada a partir de una culpa, pues la virtud de la causa permanece en el efecto. Por eso, ya que por el pecado del primer hombre se ha seguido este daño a toda la naturaleza humana, donde se encuentra un sujeto susceptible de culpa, hay razón de culpa en acto, como en el niño ya nacido. Pero donde esto no se encuentra permanece en tal daño la virtud de la culpa, de manera que así puede ser causa de la culpa.

5. Como el pecado original, propiamente hablando, es un vicio de la naturaleza, no puede ser causado por aquello que pertenece de suyo a la persona, sino sólo por aquello que se debe a la naturaleza. Ahora bien, la conservación de la unión del cuerpo con el alma pertenece especialmente al ser de tal persona que subsiste en la naturaleza humana. Por eso tal unión no produce el daño del pecado original en el alma, a menos que se añada algo que pertenezca de suyo a la naturaleza, y esto es el acto de la generación, que de suyo se debe a la naturaleza para que sea conservada. Y por eso, a causa de la concupiscencia que permanece después del bautismo no se daña de nuevo el alma de aquél que se ha bautizado, pero se transmite a su hijo por la generación, de manera que nace en pecado original.

Artículo 2: Si es necesario que todos los hombres nazcan en pecado original (I-II q81 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no es necesario que todos los hombres nazcan en pecado original, pues el bautismo devuelve a los regenerados por él aquello que se había perdido por Adán, ya que el don de Cristo excede al delito de Adán, como se dice en *Romanos* (5, 12-19). Ahora bien, si Adán no hubiese pecado, los hombres no engendrarían hijos en pecado original. Por lo tanto, tampoco los hombres bautizados transmiten a los hijos el pecado original.

2. La muerte es la pena debida al pecado original. Por lo tanto, donde no habrá muerte, no habrá pecado original. Pero San Jerónimo (*Epistola* LIX) mantiene que algunos no morirán en el fin del mundo. Por lo tanto, aquellos no nacerán en pecado original.

3. Así como Dios formó a la mujer de la costilla del varón, así también es poderoso ahora para formar un cuerpo humano a partir del dedo de hombre o de otro miembro. Ahora bien, consta que aquél que fuese formado así, no descendería de Adán según la razón seminal. Por lo tanto, como la causa por la que Cristo no contrajo el pecado original, como dice San Agustín (*De fide ad Petrum*, 26), fue que no estuvo según la razón seminal en Adán cuando pecó, parece que aquél no tendría pecado original y, así, no es necesario que el pecado original pase a todos.

4. Cuando pecó la mujer -que pecó antes que el varón-, el varón, que había conservado su libre albedrío, podía también no pecar. Pero si Adán no hubiese pecado, incluso pecando la mujer, los hombres nacidos de ellos no hubiesen sido engendrados en pecado original. Por lo tanto, como esto fue posible, no es necesario que el pecado de la que nos engendró -a saber, de Eva-, pase a todos sus descendientes.

5. Como dice San Agustín en el texto (*De fide ad Petrum*), la concupiscencia de la libido que hay en el acto del coito causa el pecado original. Ahora bien, de cualquier modo que se tome la concupiscencia, Dios es poderoso para librar de ella al hombre por un milagro. Por lo tanto, puede ocurrir que alguien nazca sin pecado original.

EN CONTRA está lo que dice el Apóstol en *Romanos*: "el pecado pasó a todos lo hombres" (*Rom.,* 5, 12).

Además, aquél que no está sujeto al pecado no necesita la redención. Por lo tanto, si hubiese alguien que no naciese en pecado original, además de Cristo, habría alguien que no necesitaría la redención hecha por Cristo y, así, Cristo no sería la cabeza de todos los hombres, lo cual no es acorde con la fe. Por lo tanto, tampoco puede mantenerse que alguien pueda nacer sin pecado.

SOLUCIÓN

Es necesario que todos los que se generan a partir de Adán por vía de coito contraigan el pecado original. La razón de esto puede tomarse de lo dicho, pues para la existencia del pecado original concurren dos cosas, a saber: cierto defecto que sigue a los principios de la naturaleza humana; y que estuviese en la potestad de la naturaleza humana carecer o no de este defecto, sin lo cual no habría en este defecto razón de culpa. Ahora bien, ambas cosas se dan necesariamente en los que se generan a partir de Adán por el modo dicho, pues si aquel defecto no se transmitiera, esto no podría ocurrir sino porque la naturaleza del que engendra hubiese sido perfectamente reintegrada, pues no podría suceder que en virtud de una naturaleza defectuosa se engendrara algo con una naturaleza no defectuosa. Ahora bien, la naturaleza humana en nuestro estado itinerante no se reintegra en cuanto a aquello que pertenece a la naturaleza, aunque se reintegre por la gracia en cuanto a aquello que pertenece a la persona. Pero en el futuro estará perfectamente reintegrada en los bienaventurados. Por eso es necesario que, según todo el decurso de esta vida, este defecto se propague de los padres a los hijos.

De modo similar, también la razón de voluntario, que causaba la culpa en la naturaleza, pasa a todos los hombres que reciben la naturaleza de Adán. En efecto, como se ha dicho antes, se le había concedido la justicia original de modo que todos los que recibieran de él la naturaleza humana obtuvieran junto con la naturaleza también la justicia. Por eso el hecho de que los que descienden de él carezcan de tal justicia, se sigue de la voluntad del mismo Adán. Por eso la razón de voluntario pasa junto con el defecto a todos los que toman de él la naturaleza humana. Y ya que el engendrado recibe la naturaleza del que engendra, y el que padece del que obra, todos los que descienden de Adán según la razón seminal -que es una virtud activa- es necesario que nazcan en culpa original.

RESPUESTAS

1. La redención de Cristo nos devuelve todo lo que perdimos en Adán, pero no a la vez, sino cada cosa a su tiempo, pues por Cristo no somos llevados al primer estado de inocencia de manera que seamos inmortales en esta vida, como lo fue Adán, sino que esto lo esperamos conseguir por Cristo en la patria. Por eso, por el bautismo y los demás sacramentos que reciben su virtud de la pasión de Cristo, el hombre es purificado en cuanto a aquello que pertenece a la persona, y también en cuanto a la naturaleza en aquellas cosas que se refieren a la persona, de modo que el hombre mismo no sirva al pecado en los actos personales, pero no en cuanto a la naturaleza en aquello que se debe de suyo a la naturaleza. Y por eso es necesario que también por un acto de la naturaleza el daño original pase a la prole, incluso a pesar de que el padre esté libre del pecado original en cuanto a lo que se refiere a su persona, pues así como cada uno contrae el pecado original por su propia generación, y no por la generación de su padre, así es necesario que también consiga su purificación por su propia regeneración, y no porque su padre ha sido regenerado.

2. No todos conceden que vaya a haber algunos que no mueran al fin del mundo. Más aún, San Agustín en *De civitate Dei* (XX, 20) y San Ambrosio (*I ad Thess.,* 4) dicen lo contrario, y el Maestro expone la afirmación de San Jerónimo en la distinción 43 del libro IV de modo que aquellos que se encuentren vivos se diga que no mueren por el hecho de que resucitarán inmediatamente y su muerte durará un tiempo brevísimo. Pero si se diese el caso de que no muriesen, no se sigue de esto que nacieran sin culpa original, pues ocurriría por un especial don de Dios que remitiera esta pena por su liberalidad, ya que su voluntad y potestad no está sujeta al orden de la culpa a la pena, como tampoco al orden natural de la causa al efecto, pues puede hacer, y alguna vez lo hace, que el fuego no queme, como es claro en el caso de los tres jóvenes, en *Daniel* (3, 46-50). Por eso, no hay inconveniente en que haga que los nacidos en pecado original no mueran y, sobre todo, porque morir en acto no es directamente la pena que responde al pecado original, sino la necesidad de morir. Ahora bien, aquellos hombres tendrán en su naturaleza la necesidad de morir. Pero, supuesto esto, serán liberados de esta necesidad de la naturaleza por una gracia especial, así como es necesario, según las causas inferiores, que el fuego queme, necesidad de la cual, no obstante, los jóvenes fueron liberados en el horno por una gracia.

3. Si alguien fuese formado por virtud divina a partir de un dedo no tendría pecado original. Con todo, tendría todos los defectos que tienen los que nacen en pecado original, pero sin razón de culpa, lo que es claro del modo siguiente. Dios también podía, en el principio, cuando creó al hombre, formar otro hombre del barro de la tierra al cual dejara en el estado de su naturaleza, a saber, de tal manera que fuese mortal y pasible y que sintiese la pugna de la concupiscencia contra la razón, en lo cual en nada se derogaría la naturaleza humana, ya que esto se sigue de los principios de la naturaleza. Con todo, este defecto no hubiese tenido en aquél razón de culpa ni de pena, ya que este defecto no hubiese sido causado por la voluntad. De modo semejante, digo que en aquél que se engendrara a partir de un dedo habría tales defectos si fuese dejado a los principios de su naturaleza, a menos que el Señor quisiera darle a él aquello que le dio al primer hombre; y estos defectos tampoco procederían de la voluntad del primer hombre, ya que los defectos no se causan por la voluntad del primer padre más que en aquellos que reciben de él la naturaleza. Ahora bien, alguien no recibe la naturaleza de la materia, sino del agente. Por eso, como éste procedería de Adán sólo materialmente, pero no descendería de él como de un principio activo, consta que no recibiría de él la naturaleza humana ni incurriría por él en la culpa original ni en los defectos antes dichos y, por eso, no tendrían razón de culpa o de pena, ya que no se relacionarían con la voluntad como con su causa.

4. Si la mujer hubiese pecado y el varón no lo hubiese hecho, tal vez ella hubiese muerto en su pecado y Dios hubiese proveído al varón de otra mujer. Pero si hubiese engendrado hijos de ella, se dice que aquellos hijos hubiesen contraído también la pasibilidad y los defectos corporales, pero no la culpa original ni los defectos que son de

parte del alma. La razón es evidente, porque, según el Filósofo en *De animalibus* (IV, 2), el cuerpo no procede sino de la hembra, pero el alma procede del macho, no de modo que se transmita el alma racional, sino porque en el semen está la virtud formativa, por la cual en los demás animales se induce el alma sensible, y en el hombre, en cambio, se organiza el cuerpo y se prepara para recibir el alma racional. Pero si, por el contrario, Adán hubiese pecado y la mujer no lo hubiese hecho, los hijos concebidos de ambos tendrían lo uno y lo otro, tanto los defectos del alma como los del cuerpo, ya que por el defecto del alma se causan también los defectos del cuerpo, pues fallando lo que es anterior, es necesario que falle lo posterior, pero no a la inversa.

5. No podría darse que la concupiscencia habitual, que consiste en el desorden de las potencias del alma, se quitase totalmente, a menos que la naturaleza fuese enteramente reintegrada. Y no hay duda de que Dios puede hacer esto y que, si lo hiciese, sin duda los engendrados nacerían sin pecado original.

Cuestión 2

A continuación se investiga acerca del sujeto del pecado original. Y sobre esto se preguntan dos cosas: 1. Si el pecado original está en la esencia del alma como en su sujeto o en alguna potencia suya. 2. Si la generativa ha sido dañada más que las demás potencias.

Artículo 1:Si el pecado original está subjetivamente en alguna potencia
(I-II q83 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado original está en alguna potencia como en su sujeto, pues aquello que es separado del cuerpo e inmaterial no se une al cuerpo sino mediante algo material. Ahora bien, el alma racional es separada de la materia e inmaterial, como prueba el Filósofo en *De anima* (III, textos 19 y 20). Por lo tanto, es necesario que se una al cuerpo mediante las potencias de la parte sensitiva y nutritiva, que son materiales y unidas a órganos. Pero el pecado original pasa al alma por el hecho de que está unida al cuerpo. Por lo tanto, se encuentra primariamente en las potencias sensitiva y nutritiva.

2. El pecado original se transmite por el origen. Ahora bien, el origen de la naturaleza humana se realiza por el acto de la potencia generativa. Por lo tanto, el pecado original está en ella como en su sujeto primera y principalmente, y no en la esencia del alma.

3. La concupiscencia, ya se tome habitual o actualmente, pertenece a las potencias sensitivas. Ahora bien, en la distinción precedente el Maestro dijo que el pecado original es la concupiscencia. Por lo tanto, está en aquellas potencias como en su sujeto, y no en la esencia del alma.

4. Como dice San Agustín (*De duab. Anim*., 10), todo pecado está en la voluntad. Pero el original es un pecado. Por consiguiente, está en la voluntad. Ahora bien, la voluntad es una potencia del alma. Por lo tanto, el pecado original está en una potencia como en su sujeto.

5. La pena responde a la culpa. Ahora bien, la pena original, a saber, la carencia de la visión divina, está en la razón. Por consiguiente, también el pecado original. Ahora bien, la razón es cierta potencia. Por lo tanto, el pecado original, etc.

EN CONTRA, por el pecado original se dañaron todas las potencias del alma. Pero las potencias no se unen sino en la esencia. Por lo tanto, el pecado original mira primariamente a la esencia.

Además, el pecado original es una culpa y un daño de la naturaleza. Ahora bien, la esencia se refiere a la naturaleza antes que la potencia, porque la esencia es una parte esencial de la naturaleza. Por lo tanto, el pecado original está primariamente en ella.

SOLUCIÓN

El pecado original está en la esencia del alma como en su sujeto, lo cual es claro del siguiente modo. El Filósofo en *Metaphysica* (VIII, texto 15), muestra que la unión de la forma con la materia no es por algún vínculo intermedio; más aún, una se une a la otra de suyo. De otro modo, no habría unión esencial, sino accidental. Ahora bien, el alma es la forma del cuerpo. Por eso es necesario que el alma misma se una inmediatamente por

su esencia al cuerpo, de modo que por ella también el cuerpo resulte algo uno, como también ocurre con la cera y el sello, como se dice en *De anima* (II, texto 7). Y ya que el pecado original se causa en el alma por su unión a tal cuerpo, en cuanto es la forma (pues así de uno y otro unidos resulta tal naturaleza), es necesario que el pecado original esté, como en su sujeto, en la esencia del alma primero y principalmente; en las potencias, en cambio, de modo consecuente, como se ha dicho antes acerca de la gracia.

RESPUESTAS

1. El alma racional se puede comparar con el cuerpo como motor -en cuanto que es principio de algunas operaciones-, y como forma. Si se compara del primer modo, puesto que el acto de ciertas potencias se ejerce sin instrumentos corporales, pero el de otras con instrumentos corporales, es necesario que aquellas potencias que no necesitan en su acción de ningún órgano corporal -a saber, las intelectivas-, muevan el cuerpo mediante las sensitivas, como se muestra claramente en *De anima* (III, texto 45): que del apetito del intelecto no se sigue ningún movimiento sino mediante el apetito del sentido. Y así es verdad que el alma racional se une al cuerpo mediante las potencias de la parte sensitiva. Pero si se compara en cuanto que es forma, así se une inmediatamente al cuerpo, ya que el ser que es acto de la forma del compuesto, corresponde al alma y al cuerpo [*est ex anima et corpore*]. Ahora bien, el pecado original no pasa al alma en cuanto que se une al cuerpo como motor, sino en cuanto que se le une como forma, ya que así constituye la naturaleza humana.

2. El pecado original se transmite por el acto de la potencia generativa, del mismo modo que la naturaleza humana. Por eso, así como no es necesario que lo principal de la naturaleza humana radique en la potencia generativa, así tampoco es necesario que ésta sea el primer sujeto del pecado original, sino más bien la esencia del alma, que integra y constituye la naturaleza humana.

3. Como se ha dicho antes, la concupiscencia no es todo el ser de la culpa original, sino sólo lo que es material en el pecado original, mientras que lo que es formal en él se toma de parte de la voluntad. Por eso el pecado original se conserva a la vez en las potencias superiores y en las inferiores, y esto no puede ser sino porque el defecto y el daño se halla primero en la esencia del alma, que es principio de ambas potencias, de manera que así, a partir de ella, la corrupción original pasa a todas las potencias.

4. Todo pecado está en la voluntad como en su causa, pero no está siempre en ella como en su sujeto, ya que también pueden ser sujetos del pecado el apetito concupiscible y el irascible. Y de este modo también el pecado original está en la voluntad como en su causa, porque pasó a todos desde la voluntad de los primeros padres.

5. Por la visión de Dios no sólo es glorificada la razón misma, sino también todo el hombre. Por eso la carencia de la visión divina no es pena sólo de la razón, sino de todo el hombre. Y no es necesario que así como la visión divina está primeramente en la

potencia racional, así también el pecado original esté primeramente en una potencia, ya que el pecado original sigue a la naturaleza, pero la felicidad del alma consiste en cierta operación; y la operación se debe a la potencia, pero la naturaleza se refiere a la esencia. Además, el alma no puede llegar a la visión bienaventurada sin la luz de la gracia, cuyo sujeto es la esencia, como se ha dicho antes (d26).

Artículo 2: Si la potencia generativa está más dañada que las demás potencias (I-II q83 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la generativa no está más dañada que las demás potencias, pues aquello que no obedece a la razón de ninguna manera, no puede ser perfeccionado por la virtud ni dañado por la culpa. Pero la potencia generativa es de tal condición. Por lo tanto, en ella no puede darse el daño del pecado.

2. No sucede que el acto de las potencias dañadas pueda darse sin pecado. Ahora bien, el acto de la potencia generativa puede darse sin pecado, como es claro en el acto matrimonial. Por lo tanto, la potencia generativa no está dañada por el daño del pecado.

3. El daño del pecado original se da por la inclinación al pecado [*fomitem*]. Ahora bien, la inclinación está en la sensualidad. Por lo tanto, también el daño está principalmente en ella y no en la potencia generativa.

4. El daño del pecado está en aquello que es el sujeto del pecado. Ahora bien, el sujeto del pecado original es la esencia del alma, y no una potencia, como se ha dicho. Por lo tanto, el daño está en aquélla y no en la potencia generativa.

5. Las potencias nutritiva, aumentativa y generativa pertenecen a la misma parte del alma, esto es, a la vegetativa. Ahora bien, no se sostiene que la potencia nutritiva esté dañada por el pecado original ni se afirma que haya ningún pecado en la potencia aumentativa. Por lo tanto, tampoco se debe decir que la potencia generativa está especialmente dañada por encima de las demás potencias.

EN CONTRA, el daño original consiste en la resistencia de la carne al alma. Ahora bien, esta resistencia se siente principalmente en el acto de la potencia generativa. Por lo tanto, ella misma es la más dañada.

Además, lo que es causa de algo, participa en grado máximo de aquello. Ahora bien, la potencia generativa es causa del daño original, ya que se transmite por su acto. Por lo tanto, ella misma está máximamente dañada.

SOLUCIÓN

El daño del pecado original se atribuye a tres cosas, ya que entre las partes del alma se atribuye a la potencia generativa, entre los sentidos se atribuye al tacto y entre las potencias apetitivas se atribuye al apetito concupiscible. La razón de esto es que el pecado original es de la naturaleza, como se ha dicho. Por eso, su daño pertenece principalmente a aquellas potencias que tienen algún orden al acto por el que se transmite la naturaleza. Pero aquel acto consta de dos cosas, a saber, la sustancia del acto y el deleite. Ahora bien, el deleite pertenece al sentido del tacto, y la sustancia del acto se atribuye a la potencia generativa como a aquello a lo que sigue, y a la potencia

concupiscible como a lo que lo impera, ya que es propio de ella tender a aquello que es conveniente y deleitable según el sentido. Por eso, por diversas razones, tal daño se adscribe principalmente a estas tres potencias.

RESPUESTAS

1. El pecado actual, que radica en el acto del que peca y en la voluntad, no puede estar en aquella parte que no obedece a la razón. Con todo, nada impide que el daño de la naturaleza resida en aquella parte que es principio de la operación natural. Sin embargo, hay que saber que incluso el pecado actual se dice que está en la potencia generativa, ciertamente no como en su sujeto, sino materialmente, a saber, en cuanto el apetito concupiscible impera al acto de la potencia generativa.

2. El daño de la potencia generativa es un daño de la naturaleza. Por eso no es necesario que por ella, por su acto, quede el daño del pecado en la persona que genera, sino sólo en la persona engendrada.

3. En la sensualidad también está el daño en cuanto que ordena y dispone el acto de la generativa. Pero en la generativa está inmediatamente, en cuanto que ella misma es el principio inmediato de la transmisión de la naturaleza. Pero es verdad que el daño de la inclinación se muestra principalmente en la sensualidad, en cuanto que el daño de la naturaleza redunda en el daño de la persona por las concupiscencias actuales.

4. El daño está en la esencia del alma como en su primer sujeto, pero está en la potencia generativa como en aquello en cuyo acto se manifiesta principalmente, pues la esencia no es principio del acto sino mediante alguna potencia. Por eso, no se dice que la esencia esté dañada por el daño del acto en el sentido en que se habla aquí de daño.

5. A la potencia generativa se adscribe tanto el daño del pecado original como el del actual. Del original, ciertamente, en cuanto que aquélla es principio del acto natural por el que se transmite la naturaleza; y del actual, en cuanto que tiene algunos actos exteriores ordenados a la generación, que pertenecen a la potencia motiva sensitiva. Y puesto que la nutritiva tiene, de modo semejante, tales actos -como llevar el alimento a la boca, masticar, y sentir deleite, y cosas semejantes-, también a ella se le atribuye como materialmente el daño del pecado actual, pero no el del original, ya que ella misma no es principio de aquel acto por el que se transmite la naturaleza más que remotamente, en cuanto sirve a la generativa. Pero ningún daño se atribuye a la aumentativa, ya que ni se ordena al acto de la propagación natural, ni tiene actos exteriores que se completen por el movimiento de la parte sensitiva.

"A esto puede decirse que el múltiple defecto de la carne, y especialmente cierta contaminación que la carne contrae por el fervor del coito y la concupiscencia libidinosa de los padres mientras es concebida, es la causa del pecado original". Hay que saber que el Maestro resuelve esto negando ambas partes, a saber, que aquel daño no es culpa ni pena, sino cierto defecto; y se dice que se causa por el fervor del coito de los padres, no como de su causa propia, sino como signo de la causa.

"Esa deformidad parece ser mayor en la carne transmitida de modo concupiscente que en aquélla desde la que se transmite". Parece que esto es falso, ya que así el pecado original abundaría más en el hijo que en el padre. Pero hay que decir que esto se entiende sólo en cuanto a este acto, el cual, por la concupiscencia en el que engendra, no es sino un daño de pena, mientras que en el engendrado es un daño de culpa; mas no es mayor que el que estuvo en el padre, en cuanto que también éste fue engendrado por otro.

"Fui concebido en iniquidades". Esto no hay que referirlo a la iniquidad del que concibe (que puede concebir sin ningún pecado actual), sino a la iniquidad original del concebido, de la que se dirá más adelante (d33) si es una o muchas, y de qué modo se afirma que es múltiple.

EL BAUTISMO COMO REMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cómo se quita el pecado original por medio del bautismo.*

-*Pregunta*: Si el pecado original es la concupiscencia, y tras el bautismo ella permanece, parece que el bautismo no quita el pecado original.

Respuesta : San Agustín responde con dos afirmaciones:

a) la concupiscencia tras el bautismo no queda como *reato*, sino como *pena* permaneciendo como acto (mientras los pecados actuales pasan en acto pero permanecen como reato).

b) aunque permanezca la concupiscencia, ésta disminuye o se mitiga (no domina como antes) y sólo se aviva con el consentimiento del hombre; esta permanencia es ocasión y materia para la permanente lucha del hombre.

-*Pregunta*: Si en el bautismo la misma carne es purificada de la deformidad o vicio contraído que, como causa, afecta al alma.

Respuesta : Lo que se transmite es aquella concupiscencia y corrupción original, pero no la particular de una persona particular, por tanto no se aumenta la concupiscencia original con la particular de una persona concreta.

2. *Tras el bautismo permanece la concupiscencia.*

a) *Pregunta*: Si la concupiscencia que permanece tras el bautismo (que es sólo una pena), proviene de Dios como autor.

Respuesta : En cuanto pena, su autor es Dios; en cuanto culpa, su autor es el diablo.

b) *Pregunta*: Por qué justicia está sujeta a aquel pecado un alma inocente que no puede evitar ese pecado, luego éste no puede evitarse.

Respuesta : Ese pecado es original, no actual, y lo contrae el alma como pena derivada del primer pecado de Adán (para él evitable y voluntario), y comunicable a su descendencia.

c) *Pregunta*: Si el pecado original debe llamarse voluntario o necesario (no se puede evitar).

Respuesta : Se llama voluntario en cuanto contraído por la voluntad de Adán, aunque sea necesario para sus descendientes.

d) *Pregunta*: Por qué Dios une el alma al cuerpo sabiendo que se va a dañar.

Respuesta : Aunque se interponga el pecado, Dios no es incongruente en mantener la continua creación del hombre.

e) *Pregunta*: Si el alma es en algún momento tal como Dios la crea (a saber, sin mancha).

Respuesta : El alma tiene una bondad natural por el creador, porque sin ella tampoco sería deformable, y la deformidad la contrae por la carne.

f) *Pregunta*: Si todas las almas son iguales por la creación.

Respuesta : Todas las almas son iguales, aunque algunas superen a otras en dones naturales, y todas sufren igual pena del pecado original.

De qué modo el pecado original se perdona en el bautismo, puesto que después de él permanece aquella concupiscencia que se llama pecado original.- Puesto que antes se ha dicho (d30) que el pecado original es el vicio de la concupiscencia y se ha señalado de qué modo se transmite por los padres y por qué se llama original, resta investigar de qué modo se perdona en el bautismo, pues incluso después del bautismo permanece la concupiscencia que antes había. Por eso parece que el pecado original no es la concupiscencia o que no se quita con el bautismo.

San Agustín, en el libro 'De nuptiis et concupiscentia'.- Como dice San Agustín "permanece ciertamente la concupiscencia carnal en «este cuerpo de muerte» (Rom., 7, 24), a cuyos viciosos deseos se nos ordena no obedecer; la cual, no obstante, disminuye cada día en los continentes y en los adelantados" (De nuptiis, I, 23 y 25).

Pero aunque permanezca la concupiscencia después del bautismo, no domina ni reina como antes. Por el contrario, por la gracia del bautismo se mitiga y disminuye, de modo que después no puede ser dominado por ella más que el que devuelve sus fuerzas al enemigo marchando "tras los deseos" (Eclo., 18, 30). Después del bautismo tampoco permanece en cuanto al reato, porque no se imputa como pecado, sino que sólo es pena del pecado, mientras que antes del bautismo es pena y culpa.

Que el pecado original se perdona de dos modos, a saber, por su debilitamiento y por la disolución del reato.- Luego, por dos razones se dice que el pecado original se perdona en el bautismo: porque por la gracia del bautismo el vicio de la concupiscencia se mitiga y debilita de modo que ya no reina, a menos que se consienta en devolverle sus fuerzas; y porque también se absuelve su reato.

Una autoridad respecto a un modo de perdón.- Por eso dice San Agustín en De baptismo parvulorum: "La gracia dada por el bautismo hace que «el hombre viejo sea crucificado» y que «el cuerpo de pecado se destruya» (Rom., 6, 6), no de modo que en la misma carne viviente la innata y difundida concupiscencia de pronto se disuelva y no esté, sino de modo que la concupiscencia que estaba desde el nacimiento, no sea un impedimento para el que ya ha muerto al pecado. En efecto, si después del bautismo vive en la carne, tendrá una concupiscencia con la cual luchar y a la cual vencer con la ayuda de Dios, siempre que no reciba su gracia «en vano» (II Cor., 6, 1). Por lo tanto, a no ser tal vez por un milagro inefable del creador, no se concede en el bautismo que la «ley del pecado que está en los miembros» (Rom., 7, 23) se extinga del todo y ya no esté, sino que todo lo malo que el hombre ha hecho, dicho o pensado quede abolido y se repute como si no hubiese sido hecho; pero la misma concupiscencia, disuelta la atadura del reato por la que el diablo retenía el alma y la separaba de su creador, permanece en la batalla" (De pecc. mer., I, 39). Aquí muestra claramente que la concupiscencia se

perdona en el bautismo, no porque no permanezca después del bautismo, sino porque queda absuelto el reato en el bautismo.

Una autoridad respecto al otro modo.- A continuación, en la misma obra, él mismo muestra que también se perdona en el sentido de que, por la gracia del bautismo, la misma concupiscencia se mitiga y disminuye, diciendo: "La ley de la carne que el Apóstol llama «pecado» cuando dice: «No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Rom., 6, 12), no permanece en los miembros de los que han renacido «por el agua y el Espíritu Santo» (Jn., 3, 5) como si nada se les hubiese perdonado, donde se ha obrado la plena remisión de los pecados; sino que permanece en la vetustez de la carne como algo muerto y superado, a menos que por un consentimiento ilícito reviva y sea llamada de nuevo a su propio reino y dominio" (De pecc. mer., II, 28). Aquí claramente da a entender que en el bautismo la concupiscencia se debilita y que por ello se dice que se absuelve, y no sólo porque ahí se absuelve el reato.

Tal modo de remisión la Escritura también lo enseña con otros muchos testimonios. En efecto, dice San Agustín en Contra Iulianum: "La ley que está en los miembros es el vicio de la carne, que proviene de la pena del pecado y del que transmite la muerte" (Contra Iulian., II, 3). "Pero esta ley «que está en los miembros» (Rom., 7, 23) se ha perdonado en la regeneración espiritual y permanece en la carne mortal. Se ha perdonado, porque se ha absuelto el reato por el sacramento por el que renacen los fieles; pero permanece, porque produce los deseos contra los que combaten también los fieles" (Contra Iulian., II, 3). Él mismo dice, en cierto sermón De concupiscentia carnis: "Por la gracia del bautismo y el baño de regeneración ha sido absuelto tanto el reato de la concupiscencia con el que habías nacido, como todo lo que antes habías consentido a la mala concupiscencia, ya sea de pensamiento, de palabra o de obra" (Serm. 152). Él mismo, en De nuptiis et concupiscentia: "Por la concupiscencia de la carne, aunque en los regenerados ya no se impute como pecado, toda prole que nace está sujeta al pecado original" (De nuptiis, I, 24). Además: "La concupiscencia de la carne se perdona en el bautismo, no de modo que ya no esté, sino porque ya no se imputa como pecado" (De nuptiis, I, 26). "Pues esto es no tener pecado y no ser reo de pecado. Por lo tanto, así como en los otros pecados pasa el acto y permanece el reato, como en el homicidio y otros semejantes, así también puede ocurrir, a la inversa, que la concupiscencia pase en cuanto al reato, pero permanezca en cuanto al acto" (De nuptiis, I, 26). Con lo dicho se muestra claramente de qué modo el pecado original se perdona en el bautismo.

Si la deformidad que la carne contrae por la libido del coito se disuelve en el bautismo.- Aquí suele preguntarse si la misma carne en el bautismo es purificada de aquella deformidad que contrajo en la concepción por la concupiscencia libidinosa.

Algunos dicen que en él la carne es limpiada de aquella contaminación.- A algunos les parece que, así como el alma es purificada del reato, así también la carne es liberada de aquella contaminación, de manera que, así como el ministerio del bautismo se realiza por

dos, a saber, el agua y el espíritu, así también éstas dos quedan purificadas, a saber: el alma del reato y la carne de aquel contagio; y esto es probable.

Otros dicen que no.- Otros, en cambio, piensan que ahí se limpia sólo el alma y que la carne no es liberada de aquella deformidad.

Muestra un problema contra quienes lo niegan.- Pero si permanece aquella deformidad hasta la procreación de los hijos, que se realiza en la concupiscencia de la carne, parece que la naturaleza de la carne se corrompería más y más; y parece más corrupta la carne de los hijos que la del padre, porque se extrae de una carne contaminada que retiene la contaminación que tuvo en su concepción, y se concibe en la concupiscencia, por lo que nuevamente se contamina; y así se contamina por un doble motivo. Por eso, parece que la contaminación de la carne en la prole sería mayor que la que había en el padre.

Respuesta de aquellos.- A esto ellos responden que, aunque la carne de la prole se siembre a partir de una carne manchada y se conciba en la concupiscencia, no contrae una deformidad mayor que la que tenía la carne a partir de la cual se siembra. Pero incluso aunque la carne de la prole sea más deforme y, por ello, más corrupta que la carne del padre, dicen que con eso no se niega la verdad, pues dicen que no es absurdo que la naturaleza de la carne se encuentre más corrupta en los descendientes, ni que el alma se dañe más por una carne más corrupta.

Si Dios u otro es el autor de esa concupiscencia.- Además, suele investigarse si la concupiscencia que permanece después del bautismo y que sólo es una pena, pero que antes del bautismo era pena y culpa, proviene de Dios como autor o de otro.

Respuesta.- Respondiendo brevemente a esto decimos que, en cuanto que es pena, tiene a Dios por autor; pero en cuanto que es culpa, su autor es o el diablo o el hombre.

Por qué justicia se le imputa aquel pecado a un alma limpia desde su creación, cuando no puede evitarlo.- También suele investigarse por qué justicia está sujeta a aquel pecado un alma inocente creada por Dios, pues no está en su potestad el evitarlo. En efecto, no lo comete por su libre albedrío, porque el alma no existe antes de estar sujeta a ese pecado.

Falsa respuesta de algunos.- A esto algunos dicen que aquella alma es rea de aquel pecado, aunque sea creada limpia por Dios, porque cuando se infunde en el cuerpo se goza con la carne, por lo cual contrae el pecado. Pero si esto fuese así, ya no se llamaría original, sino actual.

Respuesta conveniente y verdadera.- Por eso, con más corrección puede decirse que se imputa al alma aquel pecado que contrae inevitablemente por la corrupción del cuerpo,

porque, como dice San Agustín en De civitate Dei: "no fue la corrupción del cuerpo la que «gravó al alma» (Sab., 9, 15) a causa del primer pecado, sino la pena <por éste>; y la carne corruptible no hizo pecadora al alma, sino que el alma pecadora hizo a la carne corruptible" (De civ. Dei, XIV, 3).

Si aquel pecado es voluntario o necesario.- También puede investigarse, no sin motivo, si el pecado original debe llamarse voluntario o necesario.

Puede llamarse voluntario y necesario.- Puede llamarse necesario porque no puede evitarse, por lo que dice el Profeta: "sálvame de mis necesidades" (Sal., 24, 17); y no se llama involuntario sin razón, porque procedió de la voluntad del primer hombre, como lo muestra San Agustín en Retractationum, diciendo: "Aquello que en los niños se llama pecado original, porque todavía no tienen uso del libre albedrío de la voluntad, no se llama voluntario absurdamente, porque, contraído por la mala voluntad del primer hombre, se hizo en cierto modo hereditario" (Retract., I, 13).

Por qué Dios une el alma con el cuerpo, sabiendo que por ello se va a contaminar y, por ende, condenar.- Si se pregunta por qué Dios, que hizo al alma misma sin pecado y sabe que ella contrae la mancha por su unión con el cuerpo, y que a veces se separa del cuerpo antes del bautismo y, por ende, se condena, no obstante la une al cuerpo, respondemos que esto proviene de la excelsitud de los juicios de Dios y que esto Dios no lo hace injustamente. En efecto, aunque se interpongan los pecados de los hombres, él no es incongruente al conservar continuamente el modo de la creación del hombre que desde el principio había instituido, formando un cuerpo de una materia que al principio había hecho sin vicio, creando las almas de la nada y completando al hombre por su unión. Por lo tanto, como ambas naturalezas del hombre fueron establecidas por Dios sin ningún vicio, aunque se haya viciado por sí misma con el pecado, el Dios inmutable no debía mutar la primera ley de la condición humana ni desistir de la multiplicación del hombre.

Si el alma es tal como Dios la crea. Cómo algunos prueban que ella no es de ese modo.- Aquí algunos suelen preguntar si el alma antes del bautismo es tal como Dios la crea. Intentan probar que no lo es del siguiente modo: el alma es creada en el cuerpo, con cuya unión se mancha con el pecado. Por lo tanto, tan pronto como comienza a ser, está en pecado y no existió antes de tenerlo. Por lo tanto, no es tal como Dios la crea, pues Dios la crea inocente y sin vicio, y nunca está en esa condición.

Solución.- A esto puede decirse que no es absolutamente tal como Dios la hizo, pues Dios la hizo buena y la dotó de una bondad sin ninguna corrupción, y se habla de aquella bondad natural que recibió del Creador en su creación. Esta bondad no la perdió del todo por el pecado, sino que la conservó viciada, aunque Dios la hizo sin vicio alguno. En efecto, si el alma no fuese una cosa buena, en ella no podría haber mal, pues el mal no puede darse más que en el bien, como se dirá más adelante (d34). Por lo tanto, el alma

no es completamente tal como fue creada por Dios, como si alguien, con las manos sucias, no tiene una fruta tal como yo se la di con manos limpias, pues yo se la di limpia.

Si las almas por la creación poseen igualdad de dones naturales.- También suele investigarse, no sin motivo, si son iguales por la creación o si, por el contrario, unas son mejores que otras. A algunos les parece razonablemente que desde la misma creación unas superan a otras en dones naturales, como en la esencia: una es más sutil que otra y más hábil para recordar y entender, dotada de un ingenio más agudo y de un intelecto más perspicaz. Esto no se dice de modo improbable, pues consta que en los ángeles fue así (d3). Y aunque algunas superen a otras en dones naturales, si salen del cuerpo antes del bautismo padecerán una pena igual, y si lo abandonan inmediatamente después del bautismo recibirán igual recompensa, porque la agudeza o lentitud de ingenio no determina el premio o la pena en la vida futura.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha mostrado cómo el pecado original se transmite por los padres, aquí muestra cómo se borra por el bautismo, y se divide en dos partes. En la primera muestra en cuanto a qué se borra el pecado original en el bautismo, y en cuanto a qué permanece. En la segunda investiga cuál es la causa de aquella concupiscencia que no se quita por el bautismo, sino que permanece después del bautismo, donde dice: "Además, suele investigarse si la concupiscencia que permanece después del bautismo... proviene de Dios como autor o de otro". La primera se divide en dos partes: en primer lugar muestra cómo por el bautismo se remite el pecado original en cuanto al alma; en segundo lugar pregunta si también se purifica el hombre de la deformidad de la carne, donde dice: "Aquí suele preguntarse si la misma carne es purificada en el bautismo de aquella deformidad que contrajo en la concepción por la concupiscencia libidinosa". La primera se divide en tres: primero plantea una duda; segundo propone la solución, mostrando que el pecado se dice original de dos modos, donde dice: "Pero aunque permanezca la concupiscencia después del bautismo, no domina ni reina como antes". Tercero, explica más estos modos y lo confirma con testimonios de autoridad, donde dice: "Luego, por dos razones se dice que el pecado original se perdona en el bautismo". Y en primer lugar muestra que se dice que el pecado original se borra por el bautismo en cuanto se quita su reato. En segundo lugar, muestra que se dice que el pecado original se quita en cuanto que se mitiga la concupiscencia misma, donde dice: "A continuación… él mismo muestra que también se perdona en el sentido de que por la gracia del bautismo, se mitiga la concupiscencia misma".

"Además, suele investigarse si la concupiscencia que permanece después del bautismo... proviene de Dios como autor o de otro". Aquí pregunta si Dios es la causa de la concupiscencia que permanece después del bautismo y si aquella concupiscencia se transmite a la vez junto con el reato y el daño de la mancha. Por eso, acerca de esto hace tres cosas. Primera, pregunta si Dios es autor de aquella concupiscencia. Segunda, pregunta si es congruente con la justicia divina que por el pecado de los padres el engendrado incurra en el reato de la pena, donde dice: "También suele investigarse por qué justicia está sujeta a aquel pecado un alma inocente creada por Dios". Tercera, pregunta cómo conviene a la sabiduría divina que su obra, a saber, el alma, sea dañada en el instante mismo de su creación, donde dice: "Si si se pregunta", etc. Acerca de la segunda hace dos cosas. En primer lugar, determina la cuestión principal; y porque el reato en el pecado se sigue de lo voluntario, sin lo cual nadie está obligado a una pena, en segundo lugar, muestra cómo el pecado original se puede llamar necesario y voluntario, donde dice: "También puede investigarse, no sin motivo, si…". Acerca de la tercera da tres pasos. En primer lugar, muestra cómo conviene a la divina sabiduría que el alma se dañe inmediatamente por la mancha original por su unión con el cuerpo. En segundo lugar, pregunta si el alma permanece algún instante en su pureza, tal cual Dios la creó, o

si se mancha inmediatamente en el origen mismo de su creación, donde dice: "Aquí algunos suelen preguntar". En tercer lugar, se pregunta, supuesto que no sea así, si desde su misma creación un alma es establecida en su bondad natural por sobre otra, donde dice: "También suele investigarse, no sin motivo, si…".

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones. Primera: cómo por el bautismo el pecado original es borrado por Dios. Segunda, acerca de su causa: si también, de modo semejante, proviene de Dios el que el hombre incurra en pecado original.

Acerca de la primera se preguntan tres cosas: 1. Si la culpa original se absuelve por el bautismo. 2. Si la pena original que sigue a la culpa permanece después del bautismo. 3. Si la concupiscencia original es mayor en algunos y menor en otros.

Artículo 1: Si el pecado original se quita por el bautismo
(III q69 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la culpa original no se quita por el bautismo, pues no se quita una privación a menos que sea restituido el hábito opuesto. Ahora bien, la justicia original, cuya privación es el pecado original, no es restituida por el bautismo, ya que no se restaura el orden debido de las facultades inferiores a la razón. Por lo tanto, tampoco se borra el pecado original por el bautismo.

2. En el bautismo hay dos tipos de realidad: una, que es la realidad y signo, a saber, el carácter; y otra, que es sólo realidad, a saber, la gracia. Por lo tanto, si el bautismo borra el pecado original, o esto será por virtud del carácter que imprime, o por virtud de la gracia que confiere. Si es por virtud del carácter, ya que el carácter lo reciben también aquellos que se acercan fingidamente el bautismo, se seguiría que también a ellos se les perdonaría la culpa original. Y así, alguien, estando en pecado mortal, se purificaría de alguna culpa, lo cual es inconveniente. Ahora bien, si es por virtud de la gracia, como la gracia se pierde frecuentemente después del bautismo por el pecado mortal, entonces sería necesario que el pecado original volviese por cualquier pecado mortal posterior. Pero el pecado original no puede ser purificado sino por el bautismo. Por lo tanto, sería necesario que cuando alguien haciera penitencia por el pecado mortal, fuese bautizado también contra el pecado original.

3. Así como el acto en el pecado actual se comporta como lo que subyace materialmente a la deformidad, así también se comporta la concupiscencia en relación con el pecado original, como se ha dicho antes. Ahora bien, no puede ser que la deformidad del pecado se borre permaneciendo el acto de pecado, ya que tales actos son los que no pueden hacerse correctamente. Por lo tanto, permaneciendo también tal concupiscencia, no se puede borrar la culpa original.

4. Pero si se objeta que no permanece en su intensidad, sino que disminuye, hay que decir, por el contrario, que lo más y lo menos no diversifican la especie. Ahora bien, la pena y la culpa designan diversas especies de mal. Por lo tanto, no puede ser que una concupiscencia intensa sea culpa, y que, ella, disminuida, sea sólo pena.

5. Pero si se dice que no se absuelve sino en cuanto al reato, hay que decir, por el contrario, que el reato sigue a la deformidad de la culpa, ya que la pena se inflige para que por la pena sea corregida la deformidad de la culpa, que es desordenada de suyo. Por lo tanto, si el pecado original no se borra en cuanto a la deformidad de la mancha, parece que tampoco se puede borrar en cuanto al reato.

6. Los hábitos son tales cuales son los actos que producen, como se dice en *Ethica* (II, 4). Pero el desear que procede de la concupiscencia desordenada es pecado tanto

después del bautismo como antes. Por lo tanto, tampoco la concupiscencia misma pierde la razón de culpa por el bautismo.

EN CONTRA, "El que ha muerto al pecado, ha sido justificado de su delito" (*Rom.*, 6, 7). Pero el bautizado por el bautismo muere y es sepultado con Cristo, como dice el mismo Apóstol. Por lo tanto, es necesario que por el bautismo se borre todo pecado de la vida precedente, a no ser que se impida el efecto del bautismo por parte del bautizado.

Además, uno no puede ser a la vez hijo de la gracia e hijo de la ira. Pero por el pecado original nacemos hijos de la ira, como se dice en *Efesios*: "éramos por naturaleza hijos de la ira" (*Ef.*, 2, 3), mientras que por el bautismo somos regenerados como hijos de la gracia. Por lo tanto, no puede ser que después del bautismo permanezca la culpa original.

SOLUCIÓN

Acerca de la remisión de la culpa original es necesario que hablemos proporcionalmente comparándola con la remisión de la culpa actual, pues del acto de pecado quedan en quien peca dos efectos, a saber: uno, la privación de la gracia por razón de la aversión al fin; y otro, cierta disposición a un acto semejante, a la que induce el acto de pecar por razón de la orientación adquirida. Y por el hecho mismo de que uno es privado de la gracia por propia voluntad incurre en el reato de pena. Por eso, cuando se restituye la gracia, se borran a la vez aquella mancha que consistía en la carencia de la gracia y la obligación a la pena, que se llama reato. Pero la disposición introducida por el acto de pecado no se quita inmediatamente de modo completo, sino que disminuye en cuanto que la gracia inclina a lo contrario de aquella disposición. Pero en lo sucesivo, por la costumbre de las buenas obras, se quita incluso aquella disposición y se cambia a lo contrario.

De modo semejante, también a partir de un acto de la naturaleza, que es la propagación de la carne, queda cierta disposición que inclina al mal en la misma naturaleza del engendrado, que se llama concupiscencia o inclinación al pecado [*fomes*]. Y por el hecho mismo de que aquella corrupción de la naturaleza, que contiene en sí la virtud del pecado por el cual ha sido causada, afecta a la persona, la hace indigna de la gracia de Dios, por lo cual queda la mancha y la carencia de la gracia en el alma. Por esto el alma también es obligada al reato de la pena, a saber: de manera que carezca de aquel premio que era debido a la gracia. Pero por el bautismo se confiere la gracia, por cuya virtud se quita del hombre aquel daño que pasaba de la naturaleza a la persona y, según esto, el alma se purifica de la mancha de la culpa y, por consiguiente, se absuelve el reato de la pena. Pero aquella disposición al mal que se llama inclinación al pecado y concupiscencia, no se quita totalmente, ya que aquella disposición sigue a la condición de la naturaleza, y el bautismo no purifica la naturaleza sino en cuanto a lo que corresponda al daño de la persona. Por eso, aquella disposición no se quita totalmente sino hasta la bienaventuranza, por la que se curará perfectamente la naturaleza. Con todo, aquella

disposición disminuye por el bautismo en cuanto que la gracia que alguien consigue en el bautismo inclina a lo contrario de aquello a lo que disponía la inclinación al pecado. Así, la fuerza de la inclinación al pecado disminuye en nosotros por el auxilio de la gracia.

RESPUESTAS

1. En la justicia original había algo cuasi formal, a saber, la misma rectitud de la voluntad, y en cuanto a esto se le opone la deformidad de la culpa. También había en ella algo cuasi material, a saber, el orden de la rectitud impreso en las potencias inferiores, y en cuanto a esto se le opone la concupiscencia y la tendencia al mal. Por lo tanto, aunque no se restituya la justicia original en cuanto a aquello que era material en ella, con todo, se restituye en cuanto a la rectitud de la voluntad, en cuya privación radicaba la razón de culpa, y por esto lo que pertenece a la culpa se borra por el bautismo, pero permanece algo de la pena.

2. En virtud de la gracia que confiere el bautismo, por la que se causa la rectitud de la voluntad, se borra la culpa original. Pero no se sigue que, quitada la gracia, vuelva la culpa original, pues aunque todos los pecados mortales tengan como género común el quitar la gracia, sin embargo, no corresponde una sola mancha a todos, sino diversas, en cuanto que la carencia de gracia se refiera a diversas causas. Por eso la carencia de gracia proveniente de un acto de lujuria es la mancha de aquél pecado, y así de los demás. Por eso la mancha de algún pecado no vuelve cada vez que se pierde la gracia, sino por reiteración de la causa. Ahora bien, la causa por la que la mancha original quedaba en el alma era la misma propagación de la naturaleza humana, que es imposible que se reitere respecto al mismo hombre, y por eso no puede volver la mancha original. Pero aquella falta de gracia que acaece por el pecado mortal será una mancha o de lujuria o de homicidio o de otra cosa.

3. La concupiscencia y la tendencia al mal no se relacionan con la mancha original del mismo modo que el acto de pecado se relaciona con la mancha actual, pues aunque la concupiscencia se refiera en cierto modo materialmente a la mancha original, no es su causa en cuanto que se encuentran en un mismo sujeto, mientras que el acto de pecado causa la mancha actual. Por eso, no puede suceder que permanezca el acto y que pase la mancha o el reato, como en el pecado original, en el que, permaneciendo la concupiscencia, pasan el reato y la mancha.

4. La intensificación o la remisión nunca causan una diversidad en la especie, pero a veces siguen a la diversidad de la especie, pues cuando la intensidad y la remisión se fundan sobre una naturaleza que decrece o aumenta, entonces no causan la diversidad de la especie ni son causadas por ella, como es claro cuando la misma blancura se intensifica o remite. En cambio, a veces la intensidad y la remisión se fundan sobre diversas naturalezas y entonces la intensidad y la remisión provienen de la diversidad de la especie, como se dice que el ángel es más inteligente que el hombre, y como se dice que el color iluminado es más visible que sin luz, ya que la luz es aquello por lo que se vuelve

visible en acto. Así también la intensidad y la remisión de la tendencia al mal se fundan sobre una diversa naturaleza, pues se dice intensa en cuanto que se une a lo que es formalmente suyo, que es la carencia de la justicia; y se dice remisa en cuanto que se separa de tal carencia.

5. Como pasa el reato, así también pasa la mancha, por lo que hay que conceder lo que la objeción concluye.

6. Incluso en los pecados actuales sucede que, viniendo la gracia, permanece la disposición al pecado, y entonces, si de aquella disposición se sigue algún acto, tendrá razón de pecado, aunque aquella disposición que causa el acto no sea una culpa. Así también, aunque el desear, que es el acto de la tendencia al mal, sea una culpa después del bautismo, no es necesario que la tendencia al mal permanezca bajo la razón de culpa después del bautismo; ni es necesario que la semejanza entre el acto y el hábito sea como entre una culpa y otra, sino que lo sea en cuanto a la orientación, de modo que el acto termine en aquel objeto al que inclinaba el hábito.

Artículo 2: Si la pena del pecado original debe permanecer después del bautismo
(III q69 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la pena del pecado original no debe permanecer después del bautismo, pues es injusto que alguien sea castigado sin culpa. Ahora bien, por el bautismo se quita la culpa original, como se ha dicho. Por lo tanto, sería injusto que permaneciera la pena.

2. La justicia gratuita es más potente que la original. Ahora bien, permaneciendo la justicia original en el alma, no había en ella nada de pena: ni rebelión de la carne contra el espíritu, ni corrupción o pasibilidad. Por lo tanto, como por el bautismo se confiere la justicia gratuita, parece que no debe permanecer la pena después del bautismo.

3. La generación espiritual es más potente que la carnal, ya que "no es el don como el delito", sino mucho mayor, como se dice en *Romanos* (5, 15). Ahora bien, la generación carnal introduce la corrupción de la culpa y de la pena. Por lo tanto, la generación espiritual, que se produce por el bautismo, debe borrar ambas.

4. Pero si se objeta que no es por un defecto del bautismo por lo que la pena no se borra, sino porque es útil y ventajoso y promueve la salvación, hay que decir, por el contrario, que cada cosa debe juzgarse según lo que le conviene por sí misma, más que según lo que tiene accidentalmente. Ahora bien, la tendencia al mal [*fomes*] inclina por sí misma al mal, pero no promueve el bien sino accidentalmente, en cuanto que alguien es coronado resistiendo o en tanto que alguien se vuelve más humilde. Por lo tanto, sería más ventajoso para el hombre no tener la tendencia al mal que tenerla.

5. La gracia que se confiere en el bautismo disminuye la tendencia al mal. Ahora bien, aumentada la causa, crece el efecto. Por lo tanto, si se infunde una mayor gracia, la tendencia al mal disminuirá más y, así, la gracia podrá aumentar tanto que la tendencia al mal se quite del todo.

EN CONTRA está lo que se dice en *Gálatas*: "la carne desea contra el espíritu, y el espíritu contra la carne" (*Gál*., 5, 17). Y se habla de aquellos que fueron regenerados por el bautismo. Por lo tanto, no se quita tal rebelión por el bautismo. Esto también se mantiene por aquello de*Romanos*: "no soy yo el que actúa, sino el pecado que habita en mí" (*Rom*., 7, 17), esto es, la tendencia al mal del pecado, como dice la *Glosa*.

Además, de la concupiscencia del padre procede el pecado original en la prole, como se ha dicho antes. Por eso, si el bautizado no tuviera la inclinación al mal después del bautismo, no engendraría ningún hijo en pecado original, y esto ya lo ha refutado antes el Maestro. Por lo tanto, el bautismo no quita completamente la concupiscencia.

SOLUCIÓN

El pecado original es primeramente y de suyo un daño de la naturaleza y, por consiguiente, daña a la persona en tanto que la disposición de la naturaleza redunda en la persona. Según esto, se deben dos tipos de pena al pecado original. Una, en cuanto que daña a la persona, a saber, la carencia de la visión divina, pues la visión divina designa un cierto acto; pero todo acto pertenece a la persona, ya que los actos son de los individuos, como dice el Filósofo. Por eso también la carencia de la visión hay que referirla a la persona, ya que los opuestos se dan sobre lo mismo. Otra pena se le debe en cuanto que daña a la naturaleza, como la necesidad de morir, la pasibilidad, la rebelión de la carne contra el espíritu, y cosas semejantes, cosas todas que son causadas por los principios de la naturaleza y siguen a toda la especie, a menos que suceda milagrosamente otra cosa.

Por consiguiente, hay que decir que el bautismo limpia el daño original en tanto que el daño de la naturaleza redunda en la persona y, por esto, por el bautismo se quita aquella pena que se debe a la persona, a saber, la carencia de la visión divina; pero el bautismo no remueve el daño de la naturaleza en cuanto que se refiere a la naturaleza por sí misma. Pero esto ocurrirá en la patria, cuando nuestra naturaleza será restituida a la perfecta libertad. Y por eso es necesario que después del bautismo permanezca aquella pena que se debe al pecado original en tanto que daña a la naturaleza, y de este tipo son la tendencia al mal, la necesidad de morir, y cosas semejantes.

RESPUESTAS

1. En la medida en que se borra la culpa, también se quita la pena que le corresponde, como es claro por lo dicho, y de eso no se sigue nada injusto.

2. En todo efecto que pertenece de suyo a la justicia, es más potente la justicia gratuita que la original. Ahora bien, excluir tales penas no es efecto de la justicia en cuanto que es justicia, sino que fue efecto de la justicia original en razón de un cierto accidente unido a ella, a saber, en cuanto que fue continuada y no interrumpida en la naturaleza humana, pues convenía que así como el alma se dirigiera sin interrupción a Dios por la justicia, así también el cuerpo obedeciese al alma totalmente sin interrupción. Y por eso no es necesario que aquel efecto convenga a la justicia gratuita, ya que había sido interrumpida la rectitud de la naturaleza humana respecto a Dios.

3. La generación espiritual es más eficaz que la generación corporal en aquello a lo que se ordena. Ahora bien, la generación corporal termina de suyo en la naturaleza, ya que la forma es el término de la generación. La generación espiritual, en cambio, termina en la perfección de la persona, que es por la gracia. Por eso la generación espiritual limpia a la persona más que lo que puede dañarla la generación corporal, pues la generación corporal no puede dañar a la persona sino por el daño original. Ahora bien, la generación espiritual purifica a la persona de la culpa original y actual. Pero los defectos penales de ese tipo siguen a los principios de la naturaleza, como se ha dicho, por lo que la generación corporal se ordena más directamente a causarlos que la generación espiritual a curarlos.

4. Hablando de modo absoluto, sería mejor para el hombre carecer de tendencia al mal que tenerla, pues consta que de la abundancia de la gracia se realiza en algunos que sean liberados de la tendencia al mal. Pero de modo relativo y en cuanto a un determinado estado del hombre, le conviene tener tendencia al mal para que no caiga altivo en la soberbia. Y la objeción también concluía esto.

5. Por más gracia bautismal que se infunda en el bautismo, nunca puede resultar que se quite completamente la tendencia al mal, ya que aquella gracia no está ordenada sino a curar el daño de la persona que procede del daño de la naturaleza. Con todo, Dios podría infundir una gracia de otro género, por la cual se quitase todo, de manera que el daño de la persona y de la naturaleza a la vez cedieran a la gracia.

Artículo 3: Si la tendencia al pecado se encuentra más en uno que en otro (I-II q82 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la tendencia al pecado y la concupiscencia se encuentran más en unos y menos en otros, pues, multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Ahora bien, el daño de la tendencia al pecado es causado por la deformidad del coito. Por lo tanto, como cuanto más dista el hombre del primer generante, tanto más numerosos son tales actos que dañan, parece que siempre se encuentra en la prole mayor daño que en el padre.

2. La tendencia al pecado no es otra cosa que cierta inclinación a desear desordenadamente. Ahora bien, por la complexión natural alguien nace más inclinado que otro a la lujuria o a la ira, o a cualquier otro género de pecado. Por lo tanto, uno nace con mayor daño de tendencia al pecado que otro.

3. Por la costumbre o falta de costumbre de los actos queda en el agente, por la voluntad, mayor facilidad o dificultad para realizar algo. Ahora bien, sucede que algunos se dan a las obras de la concupiscencia mientras otros se retraen de ellas ocupados en ejercicios honestos. Por lo tanto, en algunos se da la tendencia al pecado más intensamente que en otros.

4. Así como la corrupción de la inclinación al pecado procede del pecado de los primeros padres, así también las demás penalidades, como la pasibilidad, la mortalidad y cosas semejantes. Ahora bien, las demás penalidades aumentan en el hombre en la medida en que la naturaleza humana se aleja más del primer padre por la sucesión de las generaciones, ya que comúnmente se dice que los hombres ahora son de vida más breve y de menor vigor que los antiguos. Luego, por la misma razón, la corrupción de la tendencia al pecado es mayor en los hijos que en los padres.

5. Consta que otras penalidades aumentan y disminuyen según las diversas complexiones del cuerpo, a partir de lo cual ocurre que hay algunos más pasibles que otros y de vida más breve. Por lo tanto, si en nosotros se encuentra la tendencia al pecado por la misma razón por la que se hallan las demás penalidades, parece que aumenta y disminuye según las diversas las complexiones de los hombres.

EN CONTRA, lo que sigue a una naturaleza se encuentra igualmente en todos lo que tienen esa naturaleza. Ahora bien, la tendencia al pecado sigue a la naturaleza humana como su corrupción, como se ha dicho. Por lo tanto, como todos los hombres participan igualmente de la naturaleza humana, parece que también incurren igualmente en la corrupción de la tendencia al pecado.

Además, la igualdad de la pena debe responder a la igualdad de la culpa. Por lo tanto, como no es mayor la culpa original en uno que en otro (ya que una misma pena, a saber,

la carencia de la visión divina, se debe a todos por aquella culpa), parece que tampoco el daño original es en uno mayor que en otro.

SOLUCIÓN

Como la corrupción de la tendencia al pecado es de suyo un daño de la naturaleza humana, es necesario juzgar acerca de su intensidad como sobre la intensidad de la naturaleza humana. Ahora bien, la naturaleza misma se puede considerar de dos maneras: o en cuanto a la razón de especie, y así se encuentra igualmente en todos; o en cuanto que la perfección de la naturaleza redunda en la perfección del individuo por el modo en que de los principios de la especie se siguen las operaciones de los individuos. Y según esto un hombre es más potente que otro en realizar las operaciones que conciernen a la especie, pues uno es más pronto que otro para entender o para razonar, y así en las demás cosas. De modo semejante ocurre con la corrupción de la tendencia al pecado, ya que si se considera en tanto que se refiere por sí a la naturaleza, así se encuentra sin duda alguna igualmente en todos, y ésta es su consideración absoluta. En efecto, el que se haya sustraído aquella rectitud que mantenía en unidad a todas las potencias del alma conviene igualmente a todos, ya que la privación, en cuanto a lo que le corresponde de suyo, no recibe el más y el menos.

En cambio, si se considera en cuanto que el daño original redunda en daño de la persona -según lo cual las potencias que carecen de su rectitud y se inclinan a operaciones deshonestas-, así, la corrupción de la tendencia al pecado es mayor en uno que en otro, a saber, en cuanto que por la complexión natural o por la costumbre, el apetito concupiscible o el irascible en uno es más eficaz y ardoroso que en otro para realizar su acto. Y también de este modo se dice que la tendencia al pecado disminuye después del bautismo, en cuanto la gracia debilita el ímpetu del apetito concupiscible y del irascible, inclinando hacia los actos contrarios.

RESPUESTAS

1. La causa que introduce el pecado original no es el deleite actual que hay en el coito, sino la concupiscencia habitual, que está en el que engendra; pero ella no puede inducir una mayor concupiscencia en la prole que en el padre, ya que el progenitor engendra a otro semejante a sí mismo. Por eso no se sigue que tras muchas generaciones alguien esté más dañado por el pecado original, sino del mismo modo, como también todas las propiedades que siguen a la naturaleza humana se encuentran de la misma manera en toda la naturaleza.

2. La diversidad de la complexión se debe a la diversa disposición de la materia, que es el principio de individuación. Ésta, en cuanto está mejor dispuesta, tanto más perfectamente sigue a la naturaleza de la especie, de acuerdo con lo cual es principio de las operaciones personales. Y también de este modo la tendencia al pecado puede ser más intensa en algunos en relación con las operaciones que se deben al individuo, pero no en el sentido absoluto en el que se refiere a la naturaleza.

3. Y por esto queda clara la solución a lo tercero, ya que también aquella facilidad que resulta de la costumbre se da en tanto que las potencias se inclinan a los actos del individuo.

4. Las demás penalidades no están ahora en el hombre más que en los antiguos que vivieron en el tiempo del diluvio, por lo cual también David dice de los hombres de su tiempo: "los días de nuestros años son setenta años" (*Sal.*, 89, 10). Pero es verdad que antes del diluvio los hombres vivían más tiempo por la virtud divina que hacía esto para multiplicar el género humano.

5. Las demás penalidades, como la mortalidad y otras semejantes, no aumentan ni disminuyen por la diversidad de la complexión en cuanto que se refieren a la naturaleza (por lo cual, lo mortal, en cuanto que es una diferencia que constituye la naturaleza de la especie, no recibe el más y el menos), sino sólo en tanto que se refieren a la consistencia y las operaciones del individuo.

Cuestión 2

A continuación se investiga acerca de la causa del daño original, y sobre esto se preguntan tres cosas: 1. Si procede de Dios; 2. Si es adecuado a la sabiduría divina permitir que el alma se manche de este modo; 3. Si las almas son desiguales desde su creación, como dice el Maestro en el texto.

Artículo 1: Si el daño del pecado original procede de Dios

OBJECIONES

1. Parece que el daño del pecado original procede de Dios, pues el alma se infunde mientras se crea, como dice San Agustín. Ahora bien, el alma se mancha en la infusión. Por lo tanto, también en la creación y, así, recibe la mancha de parte de Dios.

2. El Maestro dijo antes que si el ángel hubiese sido malo desde el principio de su creación, se seguiría que Dios sería autor del mal. Ahora bien, el alma se ha manchado desde el principio de su creación. Por lo tanto, se sigue que Dios es la causa de aquella mancha.

3. Como dice San Agustín en el libro *De libero arbitrio* (II, 1): toda pena procede de Dios. Ahora bien, este daño, sobre todo en tanto que permanece después del bautismo, es cierta pena. Por lo tanto, se debe a Dios.

4. Cualquier cosa que sigue a los principios de la naturaleza procede del autor de la naturaleza. Ahora bien, este desorden se sigue de los principios de la naturaleza, como se ha dicho antes, en cuanto que cualquier facultad naturalmente tiende a su objeto. Por lo tanto, procede de Dios, que es el autor de la naturaleza.

5. No hay nada ordenado al bien que no proceda de Dios. Ahora bien, la tendencia al pecado promueve el bien, sobre todo en cuanto que permanece después del bautismo. Por lo tanto, procede de Dios.

EN CONTRA, el Damasceno dice (*De fide,* III, 6) que Cristo asumió lo que implantó en nuestra naturaleza. Pero no asumió el daño de la tendencia al pecado. Por lo tanto, la tendencia al mal no está en nuestra naturaleza por él.

Además, San Agustín dice (*De div. quaest. 83*, 3) que aquello por lo que el hombre se vuelve peor no puede proceder de Dios. Ahora bien, por el daño de la tendencia al pecado fue deteriorada toda la naturaleza humana. Por lo tanto, tal daño no procede de Dios.

SOLUCIÓN

En el daño del pecado original hay que considerar la razón de culpa y la razón de pena. En efecto, tiene razón de culpa en cuanto que tal defecto se siguió de la voluntad desordenada de los primeros padres. Por eso, así como el pecado actual del mismo Adán, por el que su voluntad fue desordenada, no tiene a Dios por autor, tampoco se debe a él nada del defecto consiguiente, en cuanto que tiene razón de culpa. Pero si se considera en cuanto que carece de alguna perfección, así es una pena y de este modo Dios es, sin duda, causa de la pena.

Pero hay que saber que no es causa de toda pena del mismo modo, pues alguna pena es por imposición de algo contrario que aflige o que corrompe, y una pena tal tiene sin

duda a Dios como agente, del que toma principio toda acción en cuanto que es ordenada y, por consiguiente, también la pasión. Ahora bien, toda pena, ya que es justa, es ordenada. Sin embargo, hay cierta pena que consiste simplemente en una sustracción o en un defecto, como es la sustracción de la gracia o algo semejante. Y estas penas proceden de Dios, pero no como del que hace algo, sino más bien como del que no da tal perfección, ya que en Él mismo está el dar y el no dar, y su voluntad es causa de ambas cosas.

Por lo tanto, si se considera la tendencia al pecado en tanto que es una pena, no significa una pena infligida (ya que los principios sobrenaturales no suponen algo positivamente en el hombre), sino que pertenece a aquel género de penas que consisten en la sola carencia, pues la concupiscencia o la tendencia al pecado inclina desordenadamente porque se ha quitado el vínculo de la justicia original, que mantiene a las potencias inferiores en obediencia a la razón. Y según esto se dice que Dios es causa de las penas de este tipo, en cuanto que no confiere al hombre engendrado aquella justicia original que confirió al primer hombre creado.

RESPUESTAS

1. La creación y la infusión, aunque se dan al mismo tiempo, difieren con respecto al alma, ya que la creación se dice con relación al principio del cual procede sólo el alma, mientras que la infusión se dice con relación a dos cosas, a saber, al principio del que procede y a la materia que perfecciona. Por lo tanto, cuando se dice que el alma es manchada en la creación, el ablativo latino "creatione" puede significar una relación de causa, y así es falsa, ya que la creación del alma no es la causa de que se manche, pues el alma no tiene nada por creación que no proceda de Dios; o puede significar una concomitancia, y así es verdadera, ya que se mancha mientras se crea. De esto, sin embargo, no se sigue que Dios sea el autor de la mancha. A su vez, cuando se dice que el alma es manchada por la infusión, si el ablativo "infusione" designa de modo absoluto la concomitancia, es verdadera. Pero si significa la relación de causa, puede entenderse de dos modos, ya que o bien se entiende que la infusión es causa de la mancha por parte del principio del que procede, y así es falsa; o bien por parte del término al que se dirige, y así es verdadera.

2. No es semejante el caso del alma y el caso del ángel, pues el ángel fue creado no como forma de otro cuerpo, por lo cual no podía tener un defecto por parte de la materia, sino que era necesario que, si hubiera tenido la mancha del pecado en el principio de su creación, esto hubiese sido por parte del creador. Pero el alma es creada como cierto acto del cuerpo, de cuya unión puede contraer cierta mancha, y no se sigue que Dios sea principio de aquella mancha.

3. La respuesta a lo tercero es clara por lo que se ha dicho.

4. Aunque llevar a lo deleitable de la carne sea propio de la naturaleza del apetito

concupiscible en sí mismo, absolutamente considerada, no es de su naturaleza en cuanto que es humano, esto es, apto naturalmente para ser ordenado por el juicio de la razón, sobre todo porque en la naturaleza humana pudo haber en la razón una perfección que ordenase completamente el apetito concupiscible. Por eso, cuando es llevado a su objeto al margen del orden de la razón, esto acaece por un cierto defecto; y la causa de este defecto, en cuanto que tiene razón de culpa, no procede de Dios, como se ha dicho.

5. La tendencia al pecado de suyo inclina al mal, pero el que sirva al bien se da por accidente. Por eso no se sigue que, considerado de cualquier modo, proceda de Dios, ya que de cualquier mal provienen accidentalmente algunas cosas buenas.

Artículo 2: Si conviene a la sabiduría divina infundir el alma al cuerpo a partir del cual contrae la mancha

OBJECIONES

1. Parece que no conviene a la sabiduría divina infundir el alma al cuerpo a partir del cual contrae la mancha, pues nadie que sea sabio pone su tesoro en un lugar en el que se dañe. Pero el alma es un preciosísimo tesoro de Dios, ya que es imagen insigne de Dios. Por lo tanto, no conviene a la sabiduría divina infundirla a un cuerpo a partir del cual contraiga la mancha.

2. Si Dios pusiera a alguien en el infierno sin culpa propia, esto no sería conveniente a su justicia y sabiduría. Ahora bien, por el hecho de que el alma por la infusión ha sido manchada, incurre en el reato de la pena del infierno. Por lo tanto, no conviene que Dios la infunda a tal cuerpo.

3. El daño espiritual es peor que el corporal. Ahora bien, se aconseja a los enfermos de lepra corporal que se abstengan del coito para que no generen hijos infectados. Por lo tanto, con mucha más razón Dios también debió establecer que los hombres cesaran de la obra carnal, de la cual es necesario que los engendrados contraigan, por el coito, la mancha de la culpa original.

4. Ningún buen artesano hace una obra por la que no se pueda alcanzar su intención. Ahora bien, el fin por el que Dios hizo al hombre es que disfrutara de su felicidad. Por lo tanto, ya que por el hecho de que el alma sea infundida en el cuerpo incurre en el reato de modo que carece de la visión de Dios, parece que esto no conviene a la sabiduría de Dios.

5. Como dice San Fulgencio (*Ad Mon.*, I, 19), Dios no castiga aquello de lo que él mismo es autor. Por lo tanto, por la misma razón, no es autor de eso de lo que se sigue necesariamente aquello por lo que castiga. Ahora bien, de la unión del alma con tal cuerpo se sigue necesariamente el daño de la culpa original, que Dios castiga. Por lo tanto, no conviene a Dios unir el alma a tal cuerpo.

EN CONTRA, no es conveniente que Dios cambie sus obras. Pero Dios instituyó que los hombres se generasen por la unión de los sexos y que Él infundiera el alma al cuerpo inseminado por el coito. Por lo tanto, no convino que Dios cambiase esto.

Además, no es propio del sabio introducir un defecto mayor para evitar un defecto menor. Ahora bien, que el género humano no se multiplicase, multiplicación por la cual se completa el número de los elegidos, sería un defecto mayor que el que el niño nazca en culpa original. Por lo tanto, no conviene que Dios haga cesar la multiplicación natural del género humano para evitar el daño del pecado original.

SOLUCIÓN

Así como el bien de la nación es más divino que el bien de un solo hombre, como se dice en *Ethica* (I, 2), así también el bien del universo prevalece sobre el bien de una cosa particular y de una naturaleza determinada. Por eso también el defecto que afecta al universo entero es peor. Pero si se quitase la multiplicación natural del género humano, redundaría en detrimento de todo el universo, ya que o se sustraería alguna naturaleza del universo que contribuye a la perfección del mismo, o también se quitaría a una parte del universo aquella perfección natural según la cual cada cosa es apta naturalmente para engendrar algo semejante a sí, y ambas cosas redundarían en detrimento del universo. Por eso no debió interrumpir el proceso natural de la generación humana para evitar el daño original. Además, el orden natural en las cosas es que, removido lo posterior, permanezca lo que había antes, y no se quite esto para la remoción de aquello, como cuando, removido el vicio, permanece el ser, como se dice en el libro *De causis* (prop. 1). Ahora bien, la bondad natural preexiste a toda bondad sobreañadida, tanto adquirida como conferida gratuitamente. Por eso, sustraída aquella bondad que Dios confirió gratuitamente a la naturaleza humana, a saber, la justicia original, no fue conveniente al orden que la sabiduría divina instituyó que cambiase algo de aquello que pertenece a la bondad natural, sobre todo porque permanece en la naturaleza la capacidad para recuperar aquello que fue perdido, o aún algo más excelente que eso.

RESPUESTAS

1. Así como no sería sabio quien volviese a poner en un lugar inmundo el tesoro conservable en un lugar limpio, así también sería muy insensato el que no pusiera, incluso en un lugar inmundo, un tesoro que no se podría conservar de otro modo, sobre todo, si permaneciese la posibilidad de limpiar el tesoro. Digo también que el alma tiene una naturaleza determinada para unirse a un tipo de cuerpo determinado. Por eso, si no se uniera a tal cuerpo, sería necesario que el alma no se creara en modo alguno, o que fuese de otra naturaleza. Y si fuese de otra naturaleza, esta naturaleza no existiría. Por eso consta que es imposible que esta naturaleza sea conservada más que de este modo.

2. La pena del infierno es doble. Hay una que se debe al pecado actual, y ésta es la corrupción de algún bien que sigue a la naturaleza humana incluso por sus principios naturales, por lo cual sería injusto que alguien sufriese tal pena si no la mereciera por propia culpa. Pero hay otra pena debida al pecado original que nada substrae de aquello que se debe a la naturaleza a partir de sus principios, sino que quita algo que excede a la capacidad humana, a la cual, con todo, estaba ordenada por algo conferido gratuitamente a la naturaleza. Por eso ninguna injuria se hace a este hombre si no se le da lo que no se debe a su naturaleza cuando la recibe.

3. La lepra es una corrupción de un bien que sigue a los principios de la naturaleza, y no puede sanarse. Pero el daño original es una corrupción de un bien que no sigue a los principios de la naturaleza y es curable y, por eso, no es semejante la razón en uno y otro caso.

4. Dios hace a las criaturas para que cada una participe de su bondad en cuanto le es posible, y es mejor que participe según algún modo, que de ninguna manera. Por lo tanto digo que, aunque aquellos que nacen en pecado original están sometidos a la privación de aquella participación de la bondad divina que hace bienaventurados en el cielo, con todo, participan de ella y tienen capacidad de participar según el modo que es posible a su naturaleza según la condición de sus principios. Por eso es claro que la obra de Dios no es del todo deficiente respecto del fin al cual se ordena y, sobre todo, porque no se suprime la capacidad de llegar a una ulterior participación.

5. La pena se debe a la culpa original en cuanto que es culpa, y no tiene el ser culpa por la unión del alma al cuerpo, sino por la voluntad del primer padre. Por eso, aunque Dios una el alma al cuerpo, no se sigue que sea la causa de aquello por lo cual castiga.

Artículo 3: Si las almas son iguales en su creación

OBJECIONES

1. Parece que las almas son iguales desde su creación, pues la diferencia formal diversifica la especie. Ahora bien, el alma es forma del cuerpo. Por lo tanto, como todos los hombres son de una misma especie, parece que por parte del alma no hay ninguna diferencia en los hombres.

2. San Gregorio dice (*Mor*., X, 21) que todos los hombres son iguales por naturaleza. Ahora bien, la dignidad de una cosa se toma sobre todo de su forma. Por lo tanto, si un hombre tiene desde su creación un alma más noble que el alma de otro, un hombre aventajaría a otro incluso según su naturaleza, lo cual es contrario a la autoridad aducida.

3. Como se dice en *De generatione* (II, texto 56), lo igual por naturaleza hace siempre lo igual. Por eso es necesario que de un agente uniforme proceda un efecto uniforme. Ahora bien, el alma es creada inmediatamente por Dios. Por lo tanto, como en Dios no hay ninguna diversidad, parece que las almas no son desiguales desde su creación.

4. Pero si se objeta que, aunque no haya diversidad por el agente, la tienen por la materia, hay que decir, en contra, que las formas que se diversifican según la diversidad de la materia se educen de la potencia de la materia, como es claro en las formas corporales. Ahora bien, el alma racional no se educe de la potencia de la materia, ya que, como se dice en *De animalibus* (XVI, *De gen. an*., II, 3), el intelecto viene desde fuera. Por lo tanto, tampoco la desigualdad en las almas puede deberse a la diversidad de la materia.

5. En *Metaphysica* (III, texto 11), el Filósofo dice que en los individuos de una misma especie no se da la predicación según lo anterior y lo posterior. Ahora bien, en diversas especies sucede que se da un tipo de predicación tal que el género se predica de ellas según lo anterior y lo posterior. Ahora bien, parece que la especie recibe con prioridad la predicación del género cuando una forma o una diferencia más noble participa la naturaleza del género. Por lo tanto, en los individuos no sucede que un hombre posea una forma más noble que otro y, por consiguiente, parece que tampoco un hombre tiene por creación un alma más noble que otro.

EN CONTRA, en *De anima* (I, com. 53), el Comentador dice que la diversidad de la materia procede de la diversidad de la forma. Ahora bien, vemos en los hombres por parte del cuerpo una gran diferencia, según la cual uno está más inclinado que otro al bien o al mal, como es claro en las diversas complexiones de los hombres. Por lo tanto, es necesario que sus almas tengan diversidad desde su creación.

Conocemos por experiencia que ciertos hombres son de mejor intelecto que otros. Pero la bondad del intelecto no puede ser causada por parte del cuerpo, ya que el

intelecto está desligado del cuerpo, como se prueba en *De anima* (III, textos 19 y 20). Por lo tanto, es necesario que esto suceda por la diversidad que las almas tienen desde su creación.

SOLUCIÓN

Hay dos opiniones acerca del alma y del hombre, pues unos dicen que el alma y el ángel están compuestos de materia y de forma, o de ciertos dos elementos, que son partes de su esencia. Y según esto tal vez puede encontrarse algún modo por el que se asigne la diferencia de las almas y de los ángeles de manera que incluso entre estos haya muchos en una misma especie, ya que la unidad de la especie proviene en ellos del principio formal, pero la diversidad de los individuos provendría de la diversidad del principio material, y también por esto se podrían considerar en ellos diversos grados de nobleza. Esto parecen decir las palabras del Maestro, el cual dice que entre las almas se da la misma diferencia que en los ángeles.

Pero, como se ha dicho antes, según otra opinión: ya que el alma y el ángel son de naturaleza simple, y no hay en ellos composición más que del ser y lo que es [*esse et quod est*], es necesario que cualquier diferencia que haya en ellos por sí mismos sea una diferencia formal y que produzca la diversidad de la especie, y por esto también se ha dicho que en el ángel son tantas las especies como los individuos. Por eso no es posible que la diversidad de las almas se establezca según aquel modo por el que se distinguen los grados en la naturaleza angélica, ya que todas las almas racionales son de una sola especie, pero difieren sólo en número. Ahora bien, toda diversidad de este tipo es causada por la materia y, por eso, como el alma no tiene materia de su parte, es necesario que la diversidad y la distinción de los grados en las almas se cause por la diversidad del cuerpo, de manera que cuanto mejor es la complexión del cuerpo se obtiene un alma más noble, dado que todo lo que se recibe en algo, es recibido según el modo del recipiente. Y esto es claro por dos indicios. Primero, por aquellas cosas que son de diverso género: porque cada una de ellas participa el género del alma tanto más noblemente cuanto su cuerpo alcanza un género de complexión más noble, como en los hombres, los animales y las plantas. Por eso también en aquellas cosas que son de un mismo género la diversidad de las almas surge del hecho de que hay diversidad en los cuerpos. Y esto es claro también por el indicio del buen intelecto, que el Filósofo da a entender en *De anima* (II, texto 94), diciendo que aquellos que tienen buen tacto y carne fina, son de buena inteligencia. Pero la bondad del tacto se produce por el equilibrio de la complexión, ya que es necesario que el instrumento del tacto sea algo medio entre las propiedades tangibles opuestas, y cuanto más se acerca al medio, tanto mejor será el tacto, por lo cual es claro que de la diversidad del cuerpo resulta la diversidad de las almas.

RESPUESTAS

1. La diversidad formal es doble. Una, que corresponde a la forma por sí misma, según lo que pertenece a la razón de la forma, y tal diversidad de la forma introduce la

diversidad de la especie. Pero hay cierta diversidad de la forma que no es por sí misma, sino por accidente, que resulta de la diversidad de la materia, según que en una materia mejor dispuesta la forma es participada más dignamente. Y tal diversidad no diversifica la especie y ésta es la diversidad de las almas.

2. San Gregorio habla de la paridad y disparidad que se toma según el dominio y la sujeción, ya que a un hombre no le corresponde por naturaleza dominar a otro, por lo cual es claro que el argumento no es acerca de este tema.

3. Aunque Dios sea un agente en el que no hay ninguna diversidad, con todo, ya que obra por voluntad, puede producir efectos multiformes por la libertad de su voluntad. Pero no puede ser que algunas cosas que convienen en la especie tengan diversidad en la forma, ya que esto implica contradicción. Por eso es necesario que la diversidad que hay en las almas de una misma especie sea reducida a la diversidad de la materia.

4. Aunque el alma racional no se eduzca de la potencia de la materia, con todo, es creada en la materia como acto de ésta y, por eso, es necesario que sea recibida en ella según el modo de la materia.

5. A lo quinto hay que decir lo mismo que a lo primero.

6. La diversidad de la materia se puede tomar de dos modos. Uno, como la diversidad de las partes de la especie, esto es, de partes diferentes en especie o formalmente -como la mano, el pie y cosas semejantes-. Y tal diversidad es causada por parte de la forma, ya que por el hecho de que la forma es tal, es necesario que el cuerpo esté dispuesto así para ella. Otro modo: mas hay cierta diversidad sólo material, que no pertenece a la especie, sino sólo al individuo, y ésta redunda en la forma a partir de la materia, y no a la inversa.

7. Aunque el intelecto sea separado del cuerpo en cuanto a su operación propia, que no se cumple por un órgano corporal, con todo, tiene unión al cuerpo de dos modos, a saber: uno, por parte de la esencia del alma que es forma del cuerpo, y otro, por parte de las potencias inferiores de las que el intelecto recibe. Y de este segundo modo la diversidad del cuerpo redunda en la diversidad del intelecto.

"De modo que después no puede ser dominado". A partir de esto parece que alguien que anda tras las concupiscencias restituye el dominio del pecado original y, así, debido al pecado actual, vuelve la culpa original. Pero hay que decir que por el pecado actual se restituye el dominio de la concupiscencia de dos modos: o bien porque se quita la gracia que mitigaba el ímpetu de la concupiscencia; o bien porque por el pecado actual se aumenta la tendencia al pecado. Ahora bien, de ninguno de estos dos modos retorna el pecado original, como es claro por lo antes dicho, porque, aunque se sustrae la gracia, esto no ocurre por un acto de origen, por lo que no se sigue una mancha original sino actual. De modo semejante, tampoco retorna el pecado original por el hecho de que la costumbre aumente la inclinación, ya que esto no alcanza aquello que es propio de la naturaleza, a lo cual el pecado original se refiere por sí mismo, sino que sigue a la persona como consecuencia de los actos personales.

"Pase en cuanto al reato y permanezca en cuanto al acto". El acto no se toma aquí por la operación, ya que así el pecado original no consiste en un acto, sino en cuanto que el acto se distingue de la potencia, de manera que aquello que ya está presente se dice que es en acto, como se dice que la ceguera es en acto cuando alguien es ciego en acto.

"A algunos les parece que, así como el alma es purificada del reato, así también la carne es liberada de aquella contaminación". Ambas opiniones son verdaderas entendidas según algún aspecto, ya que si se toma la contaminación de la carne en cuanto a aquello que se refiere a la persona, en el bautismo es cambiada de modo que el alma de aquel hombre ya no pueda estar dañada por aquella contaminación. Pero en cuanto se refiere a la naturaleza, no es purificada, ya que aquel daño se propaga a la prole por un acto de la naturaleza.

"Dicen que con eso no se niega la verdad". Esto es verdad si se entiende respecto a la verdad de la fe, ya que aquello no es contrario a la fe. Con todo, es contrario a la verdad a la que la razón puede llegar, y que enseña la experiencia.

"Porque cuando se infunde en el cuerpo, se goza con la carne". Esto no puede ser, porque aquel deleite, o significa una cierta operación, y así sería un pecado actual, como dice el Maestro, o significa una inclinación natural, por la que el alma se une al cuerpo, y en esto no puede haber pecado, ya que lo que es natural no puede ser malo.

Distinción 33

SI EL PECADO ORIGINAL ES UNO O MÚLTIPLE

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *El pecado original que se transmite es sólo uno.*

Expone y refuta la opinión de quienes afirman que los pecados que se transmiten son muchos y no sólo uno.

Respuestas : a) La duda se encuentra en San Agustín, no como tesis propuesta sino disputándolo. Pero él mismo afirma que no se transmiten los pecados actuales, ni de los padres ni del primer padre, sino sólo el pecado original; por lo cual es uno solo.

b) Como la pena es sólo una, es decir, la sola carencia de la visión divina, así también el pecado original es sólo uno.

2. *El pecado de Adán no es más grave que los demás aunque dañó a todo el género humano.*

-*Pregunta* : Parece que el pecado de Adán es el más grave, porque de él procede el pecado original, en él se encuentran muchos pecados, con él se dañó a todo el género humano y causó un mal mayor, siendo así que se cometió cuando más fácilmente podía guardarse.

Respuesta : No fue el mayor intensivamente sino extensivamente, porque en ese momento en Adán estaba todo el género humano.

-*Duda* : Si este pecado fue perdonado a Adán. *Respuesta*: sí consiguió el perdón por la penitencia.

3. *Cómo redundan en los hijos los pecados de los padres.*

-*Duda*: la Sagrada Escritura parece tener textos contrarios sobre la transmisión de los pecados de los padres a los hijos (*Éx.,* 20, 5; *Ez.*, 18, 2-4 y 20).

Respuesta : El pasaje del *Éxodo* se interpreta en relación a la imitación y continuación por los hijos de los pecados de los padres, pues los pecados actuales no pasan de padres a hijos.

-*Pregunta*: Si es imitación, por qué se refiere a los padres; y por qué se establece un

límite: hasta la tercera o la cuarta generación.

Respuesta : Los hijos imitan sobre todo a los padres, a quienes más aman; y se limita hasta la tercera o cuarta generación, porque los padres suelen vivir hasta que tienen nietos y biznietos, luego ellos, imitándolos, se hacen herederos de su impiedad.

Si los niños contraen originalmente los pecados de todos los padres precedentes al igual que el pecado de Adán .- A lo anterior parece que debe añadirse la pregunta de si los pecados de los padres precedentes pasan a los niños, así como hemos dicho que aquel delito del primer hombre se transmite a todos los que se han engendrado carnalmente. Y si los pecados de los padres pasan a los hijos, cabe preguntar si pasan los de todos los que han existido desde Adán hasta ellos, o si sólo los de algunos y no los de todos.

Lo que parece decir San Agustín sobre esto en el Enchiridion.- Acerca de esto San Agustín habla de modo ambiguo en *Enchiridion* (47), pues parece aceptar que los pecados de los padres precedentes se imputan a los hijos, pero no los de todos los que han existido desde Adán, para que los niños no queden gravados para la pena eterna con una carga excesiva e imposible de llevar, sino sólo los de los padres que los han precedido hasta la cuarta generación. Esto lo confirma con aquellas palabras que el Señor dice en *Éxodo*: "Yo soy un Dios que visita las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación" (*Ex*., 20, 5), como si se imputaran a los niños sólo los pecados de los antepasados recientes y no otros, lo que ocurre por la moderación de la misericordia divina.

Propone testimonios de aquellos que afirman que los delitos de los padres pasan a los niños.- A quienes les parece que los niños están sujetos no sólo al delito del primer hombre, sino también a otros, estos lo confirman por el hecho de que también, de los niños que aún no se han hecho mayores, se dice que son bautizados "para el perdón de los pecados", en plural, y no "para el perdón del pecado", en singular. Y David, procreado en un matrimonio legítimo, dice: "Fui concebido en iniquidades y mi madre me concibió en pecados" (*Sal.,* 50, 7). No dice "en iniquidad" o "pecado", por lo cual piensan que a los niños no sólo se les imputa aquel único pecado original, sino también otros muchos que se pueden reconocer en el pecado de Adán y otros pecados de los padres.

Que en aquél único primer pecado se encuentran muchos .- Ahora bien, que en aquel pecado actual de Adán pueden reconocerse muchos pecados, lo muestra San Agustín en *Enchiridion*: "Pueden advertirse -dice- muchos pecados en la única transgresión de Adán, si se divide como en sus miembros. En efecto, ahí está presente la soberbia, por la que el hombre quiso estar en su propia potestad más que en la de Dios; el sacrilegio, porque no creyó a Dios; el homicidio, porque se arrojó a la muerte; la fornicación espiritual, porque la integridad de la mente humana fue corrompida por la persuasión de la serpiente; el hurto, porque se usurpó el alimento prohibido; la avaricia, porque apeteció más de lo que le debía bastar; y tal vez algo más puede encontrarse en este único pecado" (*Enchir.,* 45).

Si los niños están obligados para con los pecados de los padres. San Agustín.- Luego, acerca de si los pecados de los padres precedentes se imputan a los niños, discurre más opinando que aseverando, hablando así: "No se afirma de modo improbable que los hijos quedan obligados por los pecados de los padres, no sólo de los primeros hombres, sino también de aquellos mismos de los que han nacido. Ciertamente aquella sentencia divina que dice «Castigaré los pecados de los padres en los hijos» (*Núm*., 14, 18) los obliga antes de la regeneración, hasta el punto de que dice de alguien que fue procreado en un matrimonio legítimo: «He sido concebido en iniquidades, y en pecados me concibió mi madre» (*Sal*., 50, 7). No dijo «en iniquidad» o «en pecado», aunque también pudo haber dicho eso correctamente, sino que prefirió decir «iniquidades» y «pecados», porque también en aquél único pecado que pasó a todos los hombres y que es tan grande que por él quedó mudada la naturaleza humana -como antes he dicho-, se encuentran muchos pecados; y otros pecados de los padres que no pueden cambiar de ese modo la naturaleza obligan con el reato a los hijos, a menos que auxilie la gracia de Dios" (*Enchir*., 46).

Consulta diversas opiniones.- "Pero bien puede discutirse, sobre los pecados de los otros padres de los que cada uno desciende, a través de las generaciones desde Adán hasta el suyo propio, si el que nace queda afectado por los malos actos y la multiplicación de los pecados originales de todos, de modo que es tanto peor cuanto más posteriormente nace. Y si Dios amenaza a los descendientes «hasta la tercera y cuarta generación» por los pecados de sus padres, porque, por la moderación de su misericordia, no extiende más allá su ira contra las culpas de los progenitores, para que aquellos que no reciben la gracia de la regeneración no reciban la condenación eterna por un peso excesivo, si se vieran obligados a contraer por su origen los pecados de todos sus antepasados desde el origen del género humano y a sufrir todas las penas debidas por ellos. No me atrevo a afirmar temerariamente si es posible o no encontrar, escudriñando y estudiando las Sagradas Escrituras, algo más dicho sobre un asunto tan importante" (San Agustín, *Enchir*., 47) Con esto se hace patente al lector que San Agustín no dijo lo anterior afirmándolo, sino refiriendo opiniones de otros.

Muestra que San Agustín se contradiría a sí mismo si opinara así .- De lo contrario, se vería que se contradice a sí mismo, pues en el mismo libro dice que la pena de los niños que sólo están sujetos al pecado original es la más suave, con estas palabras: "Ciertamente la pena de aquellos que no añadieron ningún otro pecado a aquél que habían contraído originalmente será la más suave; y en cuanto a los demás que se añadan, cada uno tendrá una condenación más tolerable cuanto menor haya sido la injusticia" (*Enchir*., 93). Aquí dice abiertamente que la pena de los niños será más leve que todas las otras.

Y si esto es así, entonces los pecados de los padres precedentes no obligan, sino sólo el de Adán, pues si fueran castigados eternamente por los pecados actuales de los padres

y por su propio pecado original, no serían castigados menos, sino tal vez más, que sus propios padres. Por lo tanto, los niños no serán condenados por los pecados actuales de sus padres, ni por los pecados actuales del primer padre, sino por el original que contraen de sus padres. Por él no sentirán ninguna pena de fuego material ni de remordimiento de conciencia, sino que sólo carecerán perpetuamente de la visión de Dios. Por consiguiente, los niños están sujetos a un solo pecado y no a muchos.

Determinación de aquellas cosas que le oponían en apoyo de su opinión.- Por eso también aquello en lo que parece apoyarse aquella opinión, a saber, que la Sagrada Escritura a veces señala en plural los pecados y las iniquidades de los niños, San Agustín lo explica en el mismo libro, porque la Escritura "muchas veces significa un número plural mediante un número singular, como: «Ruega, por tanto, a Dios, para que aparte de nosotros la serpiente» (*Núm*., 21, 7, según los Setenta), donde no dice «serpientes», aunque eran muchas las que atacaban al pueblo. Y a la inversa, por un número plural se significa uno singular, como en el Evangelio: «Pues han muerto los que buscaban matar al niño» (*Mt*., 2, 20). No dice «ha muerto», aunque hablaba de Herodes. Y en *Éxodo*: «Fabricaron dioses de oro» (*Ex*., 32, 31), aunque habían hecho un solo novillo, del que dijeron: «Israel, estos son tus dioses» (*Ex*., 32, 4). Así también aquel único pecado original se significa con un número plural cuando decimos que los niños se bautizan para la remisión de los pecados y que son concebidos en pecados o iniquidades" (*Enchir*., 44).

Si el pecado actual de Adán es más grave que los demás .- Aquí suele preguntarse si el pecado de transgresión que cometió Adán, del que procede el pecado original y en el que más arriba se mostró que había muchos pecados, fue más grave que los demás pecados.

Por qué a algunos les parece que es mayor que los demás.- A algunos les parece que es así, porque aquel pecado modificó la naturaleza humana completa, como dice San Agustín en *Enchiridion*: "Aquel único pecado, cometido en un lugar y en posesión de tanta felicidad, es tan grande que, en un solo hombre originalmente y, por así decir, en su raíz, todo el género humano se condenaría" (*Enchir.,* 48). Él mismo, en *De civitate Dei*: "Aquel mandato se violó con una injusticia tanto mayor cuanto más fácilmente podía guardarse, pues entonces aún el deseo no se oponía a la voluntad, lo cual se siguió posteriormente de la pena de la transgresión" (*De civ. Dei,* XIV, 12). De estos y otros testimonios de autoridad se sirven los que dicen que aquel pecado fue más grave que los demás pecados de los otros hombres.

Propone, tras las autoridades, la razón de esto.- Esto también intentan mostrarlo por la razón, del siguiente modo: aquel pecado dañó más que cualquiera de los otros, porque vició a todo el género humano y lo sometió a ambas muertes, lo que ningún otro pecado ha hecho. Luego aquel pecado produjo un mal mayor que cualquier otro.

Respuesta contra ellos, donde se muestra que otros pecados son mayores que aquél .- A esto puede decirse que, aunque aquel pecado haya sometido a la naturaleza humana a la necesidad de la muerte y difundió el reato a todo el género humano, no debe pensarse que es más grave que el pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdonará "ni" en este mundo "ni el futuro", como dice la Verdad (*Mt*., 12, 32). El que haya corrompido toda la naturaleza humana no ocurrió porque haya sido más grave que todos los demás pecados, sino porque fue cometido por un hombre cuando toda la naturaleza humana radicaba en uno solo, y por eso toda ella fue corrompida en él.

En qué produjo un mayor mal que otros y en qué no, sino menor.- Produjo un mal mayor en cuanto a la multiplicidad de los defectos que de él se siguieron; pero no en cuanto a la pena eterna, pues no mereció una más grave que la que merecieron después muchos por otros pecados. Más aún, creemos que algunos merecieron una ira mayor que la que Adán mereció.

Si aquel pecado se perdonó a los primeros padres .- Si se pregunta si aquel pecado se perdonó a los primeros padres, decimos que ellos consiguieron el perdón por la penitencia. Por eso dice San Agustín en *De baptismo parvulorum*: "Así como se cree que aquellos primeros padres, viviendo después justamente, fueron liberados del suplicio extremo por la sangre del Señor, pero no merecieron en aquella vida retornar al Paraíso, así también la carne del pecado, incluso cuando se le han perdonado los pecados y el hombre vive en ella con justicia, no merece inmediatamente no padecer aquella muerte que contrajo por la propagación del pecado" (*De pecc. mer.,* II, 34).

Que los pecados de los padres se castigan en los hijos, y que no son contrarias las cosas que Dios ha dicho en el Éxodo y en Ezequiel .- Aunque los pecados de los padres, salvo el de Adán, no obliguen a los hijos, no ha de negarse que los pecados de los padres redundan en los hijos, como dijo el Señor a Moisés en *Éxodo*: "Yo soy un Dios fuerte y celoso que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación en aquellos que me han odiado" (*Ex*., 20, 5). En estas palabras se expresa claramente que Dios castiga los pecados de los padres en los hijos de la tercera y cuarta generación.

La autoridad de Ezequiel que parece oponerse a la ley.- Sin embargo, a esto parece oponerse lo que dice el Señor en *Ezequiel*: "¿Por qué expresáis una comparación con este proverbio, diciendo: los padres comieron la uva amarga y se helaron los dientes de los hijos? Vivo yo, dice el Señor, que no se dará más esta comparación en proverbio entre vosotros. Todas las almas son mías: como la del padre, también es mía el alma del hijo, y el alma que haya pecado, ella misma morirá" (*Ez*., 18, 2-4). "El hijo no cargará la iniquidad del padre y el padre no cargará la iniquidad del hijo. La justicia del justo recaerá sobre él, y la impiedad del impío recaerá sobre él" (*Ez*., 18, 20).

San Jerónimo.- Mediante estas palabras parece "el Señor corregir, por boca del

Profeta, lo que había dicho mal" (*In Ez.,* 18, 2) en la ley, "pues si castiga los pecados del padre hasta la tercera y cuarta generación, parece ser una injusticia de Dios el que uno peque y otro sea castigado. En efecto, ¿de qué modo puede ser justo que uno peque y otro pague por los pecados?" (*In Ez.,* 18, 2).

Explica los anteriores testimonios de autoridad mostrando su concordancia .- Sin embargo, como dice San Jerónimo, para que no "parezca que la ley y el profeta, esto es el *Éxodo* y *Ezequiel*, o más aún, el mismo Dios que ha hablado en ambos lugares, discrepa en sus afirmaciones" (*In Ez*., 18, 2), atendamos al fin de aquel pasaje del *Éxodo*. Pues habiendo dicho: "Castigaré las iniquidades de los padres en los hijos", añade después: "en aquellos que me han odiado", por lo que se muestra claramente que "no castiga a los hijos porque hayan pecado los padres, sino porque, semejantes a ellos por un cierto mal hereditario, odiaron a Dios" (*In Ez*., 18, 2). Luego, aquello que Dios dice en el *Éxodo*, como lo enseña San Jerónimo, no dice aquello que muchos piensan ni es semejante a este proverbio: "los padres comieron la uva amarga, etc.". En efecto, San Jerónimo, comentando *Ezequiel*, y San Agustín, exponiendo el *Salmo* que dice: "Dios, no cayes mi alabanza" (*Enn. in Psal*., 108, 14), estiman que aquel pasaje del *Éxodo* debe entenderse que se afirma en relación a los hijos que imitan los pecados de los padres, sobre los cuales Dios dice que revierte los pecados de los padres, porque los castiga porque imitan los pecados de los padres, no porque los padres hayan pecado. Por consiguiente, el Señor no corrige en el profeta lo que antes había dicho en la ley, sino que muestra de qué modo debe entenderse. Por eso también refuta a los que lo entendían mal y decían: "los padres comieron, etc." (*Ez.,* 18, 2).

Por qué dijo hasta la tercera y cuarta generación, y por qué menciona sólo a los padres .- No obstante, si aquello se entiende dicho de los que imitan a los malos, ¿por qué dijo sólo hasta la tercera y la cuarta generación, si en cualquier generación son culpables los que imitan los pecados de los padres? ¿Y por qué menciona a los padres, si son malos todos aquellos que imitan los pecados de cualquier hombre malo?

Lo resuelve.- Pero menciona particularmente a los padres, porque los hijos suelen imitar sobre todo a los padres, a quienes más aman, y habla de la tercera y cuarta generación porque los padres suelen vivir hasta que tienen nietos y biznietos, los cuales, viendo las iniquidades de sus ancestros, se hacen -por la imitación- herederos de su impiedad. De este modo se entiende correctamente en sentido textual lo que se dice en el *Éxodo*.

De qué modo debe entenderse aquello del Éxodo según el misterio. San Jerónimo .- Que también aquello debe entenderse en sentido místico, es claro porque es llamado parábola. "Pues si es una parábola -como dice San Jerónimo- una cosa dicen las palabras, y otra cosa hay en su sentido" (*In Ez.,* 18, 2). Por eso, algunos "lo han explicado así: dicen que el padre es en nosotros un leve instante en los sentidos", a saber, el primer movimiento de la sugestión o del pensamiento. "Hay un hijo, si el pensamiento

ha concebido el pecado", en lo que se advierte el consentimiento y la delectación de la mujer. "Hay un nieto, si lo que has pensado y concebido lo llevas a cabo" o decides realizarlo, en lo que se advierte el consentimiento del varón o la realización del pecado. "Hay un biznieto, finalmente, si no sólo lo realizas, sino que también te glorías en él, y ésta es la cuarta generación", no porque la hayan precedido tres, sino que se llama cuarta porque se da cuenta cuarto lugar desde el primer movimiento, que es como el padre. "Por consiguiente, Dios no castigará eternamente los primeros y segundos movimientos, esto es, los estímulos del pensamiento, que los griegos llaman «propatheias», sin los cuales ningún hombre puede estar, sino sólo si alguien determina hacer lo que había pensado y no quiere corregir lo que ha hecho" (*In Ez.,* 18, 2); y estas cosas son los pecados mortales, y la tercera y cuarta generación.

Cómo se prueba que el primer movimiento no es castigado eternamente .- "Para probar que -como dice San Jerónimo-, el primer embate del pensamiento no es castigado eternamente por Dios, debe aducirse aquel pasaje del *Génesis*, pues Cam pecó riéndose de la desnudez de su padre, pero la sentencia no la recibió él, sino su hijo Canaán: «Maldito Canaán, será esclavo de sus hermanos» (*Gén.,* 9, 22-25). ¿Pues qué justicia es aquella en la que peca el padre y es castigado el hijo?" (*In Ez.,* 18, 2). Pero esto se ha dicho en sentido misterioso.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha tratado acerca del pecado original en cuanto al principio y en cuanto al término, mostrando cómo se contrae de los padres y cómo se borra por el bautismo, aquí trata de él en cuanto al número, preguntando si el pecado original es uno o muchos, y se divide en dos partes. En la primera pregunta si el pecado original es uno, como causado e introducido por un solo pecado, o si son muchos, como transmitido por los pecados de todos los padres precedentes, y muestra que sólo se introduce por el pecado de los primeros padres. En la segunda pregunta si del pecado de los padres próximos redunda alguna pena en los hijos, donde dice: "Aunque los pecados de los padres, salvo el de Adán, no obliguen a los hijos, no ha de negarse que los pecados de los padres redundan en los hijos".

La primera parte se divide en dos: en primer lugar muestra que toda la posteridad es dañada sólo por el pecado original de los primeros padres. En segundo lugar pregunta de qué modo fue aquel primer pecado, donde dice: "Aquí suele preguntarse si el pecado de transgresión que cometió Adán, del que procede el pecado original... fue más grave que los demás pecados". Lo primero se divide en tres: en la primera, plantea la cuestión; en la segunda, propone la prueba de la parte falsa para mostrar que los pecados de los padres precedentes pasan a los hijos, donde dice: "Acerca de esto San Agustín habla de modo ambiguo en el *Enchiridion*"; en la tercera, argumenta por la parte verdadera, donde dice: "Luego, acerca de si los pecados de los padres precedentes se imputan a los niños, discurre más opinando que aseverando". Y que el pecado original se cause a partir de muchos pecados y no de uno solo de los primeros padres, lo muestra de tres modos en la segunda parte. Primero, por la autoridad del *Éxodo*: "Yo soy Dios, que castigo las iniquidades de los padres hasta la tercera y la cuarta generación" (*Ex.,* 20, 5). Segundo, por el hecho de que en la Escritura el pecado original es significado de modo plural, donde dice: "A quienes les parece que los niños están sujetos no sólo al delito del primer hombre, sino también a otros, estos lo confirman por el hecho de que también de los niños... se dice que son bautizados «para el perdón de los pecados»". Tercero, por la multiplicidad de los pecados del mismo Adán, donde dice: "Ahora bien, que en aquel pecado actual de Adán pueden reconocerse muchos pecados, lo muestra San Agustín en *Enchiridion*".

"Luego, acerca de si los pecados de los padres precedentes se imputan a los niños, discurre más opinando que aseverando". Aquí introduce los argumentos que son a favor de la parte contraria y, en primer lugar, muestra que también lo antes dicho por San Agustín ha sido enseñado a modo de duda. En segundo lugar, muestra que también contradiría su propia sentencia si lo afirmara así, donde dice: "De lo contrario se vería que se contradice a sí mismo". Ahí también soluciona las razones a favor de la parte contraria, donde dice: "Y si esto es así, entonces los pecados de los padres precedentes

no obligan, sino sólo el de Adán".

"Aquí suele preguntarse si el pecado de transgresión que cometió Adán, del que procede el pecado original... fue más grave que los demás pecados". Pregunta aquí cómo fue aquel pecado de Adán que dañó a toda la naturaleza humana, y se divide en dos partes. En primer lugar pregunta acerca de su gravedad, a saber, si fue más grave que los demás pecados. En segundo lugar pregunta acerca de su remisión, a saber, si fue perdonado a los primeros padres, donde dice: "Si se pregunta si aquel pecado se perdonó a los primeros padres, decimos que ellos consiguieron el perdón por la penitencia". Acerca de lo primero hace tres cosas: la primera, presenta la cuestión; la segunda, introduce cierta opinión y su prueba, donde dice: "A algunos les parece que es así"; la tercera, expone la solución de aquella prueba, donde dice: "A esto puede decirse".

"Aunque los pecados de los padres, salvo el de Adán, no obliguen a los hijos, no ha de negarse que los pecados de los padres redundan en los hijos". Mostrado que los pecados de los padres próximos no redundan en los hijos en cuanto al daño de la mancha original, aquí pregunta si en ellos redundan de algún modo en cuanto a alguna pena, y se divide en dos partes. En primer lugar plantea la duda; en segundo lugar, la resuelve, donde dice: "Sin embargo, como dice San Jerónimo... atendamos al fin de aquel pasaje del *Éxodo*". Y se divide en dos partes, ya que la primera la resuelve, exponiendo los testimonios de autoridad literalmente, y en la segunda los expone místicamente, donde dice: "Que también aquello debe entenderse en sentido místico, es claro". Acerca de la primera hace dos cosas: primero, propone los testimonios de autoridad y la exposición por la cual se reducen a concordancia; segundo, excluye cierta objeción, donde dice: "No obstante, si aquello se entiende dicho de los que imitan a los malos, ¿por qué dijo sólo hasta la tercera y la cuarta generación?".

"Que también aquello debe entenderse en sentido místico, es claro". Aquí resuelve la duda según la exposición mística. En primer lugar, propone la exposición; en segundo lugar, introduce la prueba de aquello que se suponía, donde dice: "Para probar que -como dice San Jerónimo-, el primer embate del pensamiento no es castigado eternamente por Dios, debe aducirse aquel pasaje del *Génesis*".

Cuestión 1

Aquí se plantean dos cuestiones. La primera es sobre la unidad del pecado original. La segunda, sobre su pena.

Acerca de la primera cuestión se preguntan tres cosas: 1. Si los pecados de los padres próximos pasan a los hijos en cuanto al daño de la mancha original; 2. Dado que no, si estos quedan obligados a alguna pena; 3. Si el pecado original es uno o muchos.

Artículo 1: Si alguien contrae la mancha de los padres próximos
(I-II q81 a2)

OBJECIONES

1. Parece que alguien contrae la mancha originalmente de los padres próximos, pues en la sucesiva generación de los hombres, cuanto más próximo es el que genera, tanto más eficazmente introduce su semejanza en el generado, por lo cual los hijos se asemejan más a los padres que a los abuelos y bisabuelos, y así sucesivamente. Ahora bien, la transmisión del pecado original es según la semejanza del generado al que genera, ya que el que ha nacido en pecado original también genera en pecado original. Por lo tanto, el nacido contrae más el pecado original por el pecado de los padres próximos que por el pecado de Adán.

2. Por la libido del coito, como antes ha dicho San Agustín (mejor: Fulgencio), queda el pecado original en la prole. Ahora bien, aquella libido es del padre próximo, de cualquier modo que se tome. Por lo tanto, por el pecado de los padres próximos es dañada originalmente la prole.

3. Todos los que convienen en una misma especie tienen la misma relación con la naturaleza de la especie. Ahora bien, todos los hombres convienen en la misma especie. Por lo tanto, si Adán pudo corromper la naturaleza humana por un acto propio, parece que también los demás corrompen en sí mismos la naturaleza humana por los pecados actuales. Pero el hijo toma la naturaleza humana del padre. Por lo tanto, es necesario que del pecado actual del padre próximo se siga el daño de la culpa original en la prole.

4. Pero si se objeta que esto no puede ser porque por el hecho de que la naturaleza humana está dañada por el primer pecado no se daña de nuevo por los siguientes, hay que decir, en contra, que el primer pecado no ha dañado totalmente la naturaleza humana. Ahora bien, lo que no está totalmente dañado, permanece todavía corruptible, y en mayor medida que al inicio. Por lo tanto, la naturaleza humana es posible que sea dañada también por los pecados siguientes y, sobre todo, porque hay otros que son igualmente graves o más graves que el primero.

5. Pero si se objeta que la naturaleza pudo ser dañada por el pecado de Adán porque éste fue el principio de su naturaleza, lo cual no conviene a los demás, hay que decir, en contra, que si suponemos que Dios formase a algún otro hombre del barro de la tierra, consta que éste no tendría su principio en Adán. Pero aquello que es el principio de la naturaleza, se comporta como principio respecto a todo lo que participa de aquella naturaleza. Por lo tanto, parece que a Adán no corresponde ser principio de la naturaleza humana por sí mismo, sino sólo por accidente. Pero aquello que es por accidente no varía la relación del individuo respecto a la naturaleza de la especie en cuanto que es especie. Por lo tanto, de aquello no se sigue que Adán hubiera podido dañar la naturaleza humana, ya que también los demás podrían.

EN CONTRA, está lo que se dice en *Romanos*: "por un hombre entró el pecado al mundo" (*Rom.,* 5, 12). Y se habla del pecado original, como antes ha dicho San Agustín. Por lo tanto, sólo a partir del primer padre se transmite el pecado original, y no de los pecados de los padres próximos.

Además, el pecado original es causado por un acto de origen. Pero el acto de origen es uniforme y uno en toda la naturaleza humana. Por lo tanto, es necesario que el daño que de él se sigue se reduzca, no a diversos principios, sino a uno solo.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes, ningún defecto se transmite por necesidad del padre a la prole, y menos el que se posee por parte del alma, a no ser el que se refiera a la naturaleza de la especie. Ahora bien, el defecto que pertenece a la naturaleza sólo lo introdujo el primer pecado, pues fue éste el que interrumpió la adhesión del hombre a Dios. Por el hecho de que el hombre se adhería continuamente a Dios, tenía inscrita la virtud de que las potencias inferiores estuvieran sujetas continuamente bajo la obediencia de la razón y el cuerpo bajo la obediencia del alma, a causa de que la razón estaba continuamente sujeta a su superior. Pero interrumpida la primera obediencia por el hecho de que la razón del primer hombre se apartó de Dios por el pecado, siguió la perturbación del orden en las potencias inferiores respecto a la razón y del cuerpo respecto al alma. En cambio, los pecados siguientes no son la causa de esta interrupción, a saber, de la razón humana respecto a Dios, ya que, sea que los demás hombres pecasen, ya sea que no pecasen, siempre permanecía en la naturaleza humana el hecho de que alguna vez la razón del hombre se había apartado de Dios. Pero de los demás pecados quedan los defectos y las corrupciones que miran a la persona, en cuanto que quien peca se vuelve inclinado al pecado. Y por eso, los pecados actuales de los padres próximos de ninguna manera pasan a los hijos.

RESPUESTAS

1. La asimilación del engendrado al que genera, propiamente hablando, está en la naturaleza de la especie, ya que un generante unívoco genera a uno semejante a sí mismo en especie. Pero sucede alguna vez que incluso en los accidentes del individuo se da la semejanza del hijo al padre. Sin embargo, esto no se da sino en los accidentes corporales -como que un enfermo de gota genere a un enfermo de gota-, pero no en los accidentes del alma, pues un músico no engendra a un músico, sino un racional a un racional. No obstante, los pecados de los padres próximos no introducen nada de corrupción en la naturaleza, en cuanto es naturaleza, pues la naturaleza ya está dañada -en la medida en que pudo ser dañada- por el pecado del primer hombre. Y por eso la naturaleza llegó con esa corrupción a los padres próximos, y con esa corrupción se transmitió la naturaleza. Por eso se dice que todo hombre genera en cuanto que es Adán, y así es claro que el pecado original se contrae sólo del pecado del primer padre.

2. La libido del padre próximo, por la cual se introduce el pecado original en la prole,

de cualquier modo que se tome, no tiene poder para dañar a la prole con la mancha de la culpa, sino en cuanto se deriva de la voluntad desordenada del primer padre. Y por eso, toda la causa del daño se retrae al pecado del primer padre.

3. En Adán hubo una naturaleza íntegra dotada del don que Dios había conferido gratuitamente a la naturaleza humana. Por eso, por su propio pecado, la naturaleza pudo ser corrompida en él mismo y, por consiguiente, en todos los que recibieran la naturaleza humana de él, ya que el engendrado toma la naturaleza del que engendra tal como la tiene el que engendra. Pero en los demás hombres la naturaleza se encuentra ya dañada. Por eso este pecado no puede ser de nuevo la causa de esa corrupción, así como lo que ha muerto una vez no puede ser matado otra vez. Sin embargo, si en cualquier hombre se encontrara la naturaleza humana íntegra, por su pecado se podría corromper en él y en los que descendiesen de él, por lo cual es claro que se conserva la misma relación de todos los hombres respecto a la naturaleza común.

4. Por el pecado de la persona no se corrompe en la naturaleza aquello que corresponde a los principios de la naturaleza, a no ser, tal vez, en cuanto que pertenece a aquella persona; sino que se corrompe sólo en cuanto a aquello de bondad que fue sobreañadido a la naturaleza. Ahora bien, todo esto fue borrado por el primer pecado. Por eso, aquello que permanece íntegro en la naturaleza no fue corruptible por los demás pecados, sino en cuanto a la persona del que peca, en cuanto que en él queda menos capacidad para conseguir la gracia. Y tal corrupción no se traspasa de uno a otro.

5. El principio de una naturaleza se puede tomar de dos modos: uno, según que la naturaleza es considerada absolutamente en cuanto a la razón de especie, y de este modo Adán no fue principio de la naturaleza humana más que por accidente, y así tampoco dañó a toda la naturaleza humana, ya que si se hubiese formado otro hombre del barro de la tierra, éste no tendría la mancha original. Otro, en cuanto que la naturaleza tiene el ser común en los individuos, y de este modo cualquiera que engendra es, en cierto modo, principio de la naturaleza en el engendrado. Y según este modo se dice que aquel hombre, del que fueron engendrados todos los hombres, es principio de la naturaleza humana.

Artículo 2: Si la culpa de los padres próximos redunda en los hijos en cuanto a la pena

OBJECIONES

1. Parece que la culpa de los padres próximos redunda en los hijos en cuanto a la pena. Primero, por lo que se dice en el *Éxodo*: "Yo soy un Dios celoso, que visita las iniquidades de los padres en los hijos" (*Éx*., 20, 5). Y se habla allí de la visita de la corrección, que se hace por la pena. Por lo tanto, por los pecados de los padres se castigan los hijos.

2. Pero si se objeta que se entiende sólo de los que imitan los pecados de los padres, como se dice en el texto, hay que responder, en contra, que la misma imitación por la cual alguien imita al pecador es un cierto pecado. Y no es pecado del imitado, sino del que imita. Por lo tanto, si los hijos son castigados porque imitan los pecados de los padres, Dios no visita los pecados de los padres en ellos, como dice la Escritura, sino sus propios pecados.

3. El que imita al padre en algún género de pecado no peca más que lo que el mismo padre pecó en el mismo pecado. Incluso tal vez menos, en tanto que tiene mayor inclinación a pecar, a saber, por el ejemplo del padre. Pero el que no peca más, no debe ser castigado más. Por lo tanto, si el padre no fue castigado temporalmente por aquel pecado, es injusto que el hijo sea castigado por su imitación. Por lo tanto, si es castigado, parece que el hijo es castigado por ambos pecados, a saber, por el propio y por el del padre.

4. La justicia humana se constituye a ejemplo de la divina. Ahora bien, según la justicia humana los hijos son desheredados por el pecado de los padres. Por lo tanto, también según la justicia divina los hijos son castigados por los pecados de los padres.

5. Más unido está el hijo al padre que el pueblo al rey. Ahora bien, por el pecado del rey se castiga al pueblo, como se lee en *2 Reyes* (2 *Sam.,* 24), cuando David hizo el censo del pueblo. Por lo tanto, con mucha mayor razón los hijos son castigados por el pecado de los padres.

EN CONTRA está lo que se dice en *Ezequiel*: "el hijo no cargará la iniquidad del padre" (*Ez*., 18, 19). Pero la cargaría si soportase la pena por su pecado. Por lo tanto, los hijos no son castigados por los pecados de los padres.

Además, la pena responde a la culpa. Pero la culpa actual del padre no se traspasa al hijo. Por lo tanto, es injusto que por la culpa del padre sea castigado el hijo.

SOLUCIÓN

El hijo se puede considerar de dos maneras: o en cuanto que es cierta persona, o en cuanto que es cierta cosa del padre. Ya que para la felicidad natural [*civilem*], entre los

demás bienes de fortuna que contribuyen orgánicamente a aquélla está la prole, según dice el Filósofo (*Eth*., I, 13). Ahora bien, el hijo es cierta cosa del padre en cuanto al cuerpo que ha recibido del padre y en cuanto a las cosas del mundo, respecto a las cuales el hijo está obligado a ayudar al padre. Pero en cuanto al alma, que es creada inmediatamente por Dios, no es una cosa del padre, sino del mismo Dios, y esto se señala en *Ezequiel*: "como el alma del padre es mía, así también el alma del hijo" (*Ez*., 18, 4).

Por lo tanto, hay que saber que al pecado sigue una pena doble. Una pena que pertenece al alma por sí mismo, no sólo en el presente, como la pérdida de la gracia y la turbación de la conciencia y cosas semejantes, sino también en el futuro, como la pena del infierno. Y el hijo nunca es castigado por el pecado del padre con una pena de este tipo, ya que esta pena no le alcanza a él mismo en tanto que es una cosa del padre. Otra pena sigue al pecado como por accidente, como las enfermedades corporales y otras penas temporales. Por eso tampoco se infligen siempre tales penas a los que pecan, sino según la disposición de la providencia divina que gobierna todas las cosas. Y a veces, con esta pena es castigado el hijo por el pecado del padre, a menos que se produzca un impedimento por parte del hijo, que se mantenga por la vida buena contraria al pecado del padre; pues esta pena le acaece a él mismo en tanto que es una cosa del padre, como también por el pecado del hombre a veces se matan animales y se derrumban casas en los que no hay ninguna culpa.

RESPUESTAS

1. Este testimonio de autoridad se entiende de la pena temporal y en aquellos que, imitando el pecado de los padres, no presentan un impedimento a la venganza.

2. La imitación no se pone como la causa primera por la que se inflige la pena temporal, sino como una causa media por la que la influencia de la causa primera se une al efecto, pues la fuerza del pecado del padre no llega hasta éste si rechaza el pecado. Pero por la imitación es en cierto modo continuado; por eso, esto no quita que por el pecado del padre se castigue en cierto modo al hijo.

3. En el hijo que imita el pecado del padre hay dos razones por las que es castigado temporalmente: porque él mismo peca imitando al padre, y porque es una cosa del padre. Y es justo que se castigue por el pecado del padre en cuanto es una cosa suya. En cambio, en el padre había una sola razón y, por eso, más se castiga al hijo que al padre. Y sobre todo, porque sucede que los hijos que imitan los pecados de los padres pecan más desenfrenadamente, como nutridos en ellos, y se precipitan a más pecados con menor remordimiento de conciencia por la costumbre y la autoridad de sus mayores.

4. La justicia humana no castiga al hijo por el pecado del padre ni siquiera en lo que ya ha recibido del padre, sino en lo que iría a recibir del padre o en cuanto al cuerpo o en cuanto a las posesiones; pues no porque el padre peca es mutilado el hijo ya nacido, ni

tampoco el hijo emancipado es desheredado. Pero accidentalmente la pena del padre redunda en el hijo cuando se le quita al padre lo que debía pasar del padre al hijo, como la herencia o incluso un miembro, ya que de los mutilados nace uno mutilado.

5. El pueblo es una cosa del rey y el pueblo es castigado de modo que en su pena el rey es castigado. Y esto sucede sobre todo, como dice San Gregorio (*Mor.*, XXV, 24), cuando los pecados del pueblo merecen que sobre él sea constituido un rey pecador, o que sea permitido que caiga en el pecado, como en *Job*: "quien hace reinar al hipócrita por los pecados del pueblo" (*Job*, 34, 30). Y así es claro que el pueblo también es castigado por su propio pecado.

Artículo 3: Si el pecado original es sólo uno
(I-II q82 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado original no es sólo uno, pues lo que es significado de modo plural no puede ser uno. Ahora bien, los santos, hablando del pecado original, lo significan de manera plural, como Rabano, quien dice (*Decretis*, d. 6, *De penitentia*, 1) que al hombre que recae en el pecado le serán imputados, no sólo los pecados que hizo después del bautismo, sino también los originales que en el bautismo le fueron perdonados -como se dice en *Sententiae,* IV, d22-. Por lo tanto, el pecado original no es sólo uno.

2. Es imposible que un hábito incline a todos los actos del pecado, sobre todo porque algunos de ellos se contrarían mutuamente. Ahora bien, según San Anselmo (*De con. virg.*, 7) el pecado original es una tendencia a todo mal. Por lo tanto, es imposible que sea sólo uno.

3. A una culpa se debe sólo una pena. Ahora bien, al pecado original se deben múltiples penas, como la carencia de la visión divina, la necesidad de morir y cosas semejantes. Por lo tanto, no es sólo una culpa.

4. Es imposible que el mismo accidente esté en el alma y en el cuerpo como en su sujeto. Ahora bien, la deformidad original pasa de la carne al alma y, no obstante, después que ha dañado al alma, no deja de estar en la carne. Por lo tanto, no es un solo daño, sino muchos.

5. A diversas potencias corresponden diversas privaciones y posesiones. Ahora bien, por el pecado original todas las potencias del alma están dañadas. Por lo tanto, es imposible que el pecado original sea sólo uno.

EN CONTRA, está lo que se dice en *Romanos* (5, 12), en la *Glosa*: "por un hombre entró el pecado al mundo", y se habla del original. Por lo tanto, el pecado original es uno.

Además, el sujeto del pecado original es la esencia del alma, como se ha dicho antes. Pero la esencia del alma es sólo una. Por lo tanto, el pecado original es sólo uno.

SOLUCIÓN

En algo que tiene muchas partes puede haber corrupción en las partes de dos maneras: una, por el hecho de que se disuelve aquel equilibrio por el que todas las partes estaban bien dispuestas; otra, porque se disuelve algo de aquello que conservaba a una parte determinada, como es claro en el cuerpo. En efecto, sucede que se produce una debilidad en las partes del cuerpo porque se disuelve la igualdad de la complexión por la que había vigor en todas las partes del cuerpo -como acaece en la fiebre, y por una sola fiebre se debilitan todas las partes del cuerpo, y no partes singulares por fiebres

singulares-. Sucede también que las partes del cuerpo se debilitan por el hecho de que el defecto es de algo en lo que consistía el vigor de un miembro, y entonces es necesario que a diversas partes respondan diversas corrupciones -así como el ojo es legañoso y el pie es cojo, y así en las demás cosas-.

De modo semejante, la corrupción en las partes del alma acaece de dos maneras. Una, porque llega la corrupción a cada parte del alma en cuanto a aquello que es propio de cada una, como sucede en el pecado actual, ya que por el propio acto de una potencia se introduce una mala disposición y hábito en la misma. Y según esto es necesario que a muchas potencias correspondan muchas corrupciones, pues no por un mismo hábito de pecado se corrompen el apetito concupiscible y el irascible, y así acerca de las demás cosas, sino que, así como se perfeccionan por diversos hábitos de virtud, así también se corrompen por diversos hábitos de vicio. La otra, porque se quita aquello que conservaba las diversas partes del alma en un orden recto; y de este tipo es la corrupción por el pecado original, que es la privación de la justicia original. Por eso el pecado original, por el que todas las partes del alma se corrompen, es sólo uno en cada hombre, pero en diversos hombres difiere numéricamente.

RESPUESTAS

1. El pecado original es, en cierto modo, el principio de los pecados actuales, en cuanto que la tendencia al mal inclina a los pecados actuales. Ahora bien, todo efecto está en su causa virtualmente. Por lo tanto, el pecado original es uno por esencia, pero múltiple en virtud, y por eso se puede significar pluralmente; o también a causa de los muchos defectos que coinciden.

2. Así como lo que mueve es de dos tipos, uno esencialmente, y otro por accidente, que es lo que quita el impedimento, así también lo que inclina al pecado se encuentra en el alma de dos modos: uno esencialmente, a saber, el hábito y la disposición dejada por el pecado, ya que según la semejanza de la disposición es el acto al que la disposición inclina. Otro por accidente, como lo que quita el impedimento, y así el pecado original inclina a todos los pecados actuales en cuanto que quita la justicia original, por la cual las potencias eran retenidas de la caída en el pecado. Por eso, no es necesario que se diversifique el pecado original según la diversidad de los pecados actuales, pues sucede que una misma cosa que quita el impedimento es causa por accidente de movimientos contrarios; como es claro en la corrupción de los cuerpos mixtos, ya que, alejándose la virtud que mantenía unidos los elementos, cada elemento tiende a su lugar.

3. La pena que responde esencialmente a la culpa original es la carencia de la visión divina, mientras que las demás penas siguen a la misma como por accidente, ya que, por el hecho de que ha sido quitada la justicia original, por la que el cuerpo estaba sujeto al alma, es necesario que la vida del hombre quede sujeta a la exigencia del cuerpo, de donde se sigue la necesidad de morir, ya que el cuerpo está compuesto por contrarios. Y de modo semejante ocurre con las demás.

4. El sujeto de la culpa original no es la carne, sino el alma, pues es necesario que estén en el mismo sujeto la privación y la posesión. Por eso, así como aquella justicia original que estaba en el alma preservaba al cuerpo de la muerte por la virtud del alma, que tenía la justicia; así también, por la privación que hay en el alma resulta el defecto de todo lo que está en el cuerpo. Y este defecto no estaba en acto en la carne antes de la infusión del alma, sino sólo virtualmente, como se ha dicho antes.

5. A lo quinto es clara la respuesta por lo que se ha dicho antes.

Cuestión 2

A continuación se plantea la cuestión acerca de la pena del pecado original. Sobre de esto se preguntan dos cosas: 1. Si al pecado original se debe una pena sensible después de la muerte en aquellos que mueren sólo en pecado original; 2. Si sienten algún dolor interior espiritual en el alma quienes son castigados sólo por el pecado original.

Artículo 1: Si se debe una pena sensible al pecado original por sí mismo

OBJECIONES

1. Parece que al pecado original se debe una pena sensible por sí mismo, pues dice San Agustín: "mantén firmemente, y no dudes de ninguna manera, que los niños que salieron de este mundo sin el sacramento del bautismo deben ser castigados con suplicio eterno" (*De fide ad Pet.,* 7). Ahora bien, el suplicio designa la pena sensible. Por lo tanto, los niños que serán castigados por el sólo pecado original soportarán una pena sensible.

2. A una culpa mayor se debe una pena mayor. Ahora bien, el pecado original es un pecado mayor que el venial, ya que contiene más aversión por el hecho de que quita la gracia, mientras que el pecado venial es compatible con la gracia. Además, el pecado original se castiga con una pena eterna, mientras que el pecado venial se castiga con una pena temporal. Por lo tanto, ya que al pecado venial se debe una pena sensible, mucho más se le debe al pecado original.

3. Más gravemente se castigarán los pecados tras esta vida que en esta vida, donde hay lugar para la misericordia. Ahora bien, al pecado original corresponde en esta vida una pena sensible, pues los niños que sólo tienen el pecado original soportan muchas penas sensibles, y no injustamente. Por lo tanto, también después de esta vida se le debe una pena sensible.

4. Así como en el pecado actual hay aversión y conversión, así también en el pecado original algo corresponde a la aversión, a saber, la privación de la justicia original; y algo a la conversión, a saber, la concupiscencia. Ahora bien, al pecado actual, por razón de la conversión, se le debe una pena sensible. Por lo tanto, también se le debe al pecado original por razón de la concupiscencia.

5. Los cuerpos de los niños tras la resurrección o serán pasibles o impasibles. Si impasibles (y ningún cuerpo humano puede ser impasible sino por el don de la impasibilidad, como en los bienaventurados, o por razón de la justicia original, como en el estado de inocencia), entonces, los cuerpos de los niños: o bien tendrán el don de la impasibilidad, y así serán gloriosos, y no habrá diferencia entre los niños bautizados y los no bautizados, lo cual es herético; o bien tendrán la justicia original, y así carecerán del pecado original y no serán castigados por éste, lo cual, de modo semejante, es herético. Ahora bien, si son pasibles (y todo lo pasible padece necesariamente estando presente el principio activo), entonces, estando presentes los cuerpos sensibles activos, padecerán una pena sensible.

EN CONTRA, dice San Agustín (*Enchir.*, 93) que la pena de los niños que sólo están sujetos al pecado original será la más mitigada de todas. Pero esto no ocurriría si fuesen atormentados con pena sensible, ya que la pena del fuego del infierno es gravísima. Por lo tanto, no soportarán la pena sensible.

Además, lo acerbo de la pena sensible corresponde al deleite de la culpa, según el *Apocalipsis*: "cuanto se gozó y estuvo en delicias, tanto se le dará de tormentos y de llanto" (*Ap*., 18, 7). Ahora bien, en el pecado original no hay ningún deleite, como tampoco hay ninguna operación, pues el deleite sigue a la operación, como es claro por *Ethica* (X, 4). Por lo tanto, al pecado original no se le debe una pena sensible.

SOLUCIÓN

La pena debe ser proporcionada a la culpa, como se dice en *Isaías*: "con medida contra su medida, cuando haya sido abatida, la juzgarás" (*Is*., 27, 8). Ahora bien, el defecto que se transmite por el origen, que tiene razón de culpa, no se produce por sustracción o corrupción de algún bien que sigue a la naturaleza humana por sus principios, sino por sustracción o corrupción de algo que era sobreañadido a la naturaleza. Y esta culpa no pertenece a este hombre sino en tanto que tiene tal naturaleza que está destituida de ese bien que le era connatural y posible de conservar. Y por eso, ninguna otra pena se le debe, sino la privación de aquel fin al que lo ordenaba el don sustraído que la naturaleza humana no puede alcanzar por sí misma. Ahora bien, esto es la visión divina. Por eso, la carencia de esta visión es la pena propia y única del pecado original después de la muerte. En efecto, si se infligiera otra pena sensible por el pecado original después de la muerte, se castigaría a este hombre no en tanto que tuvo culpa, ya que la pena sensible pertenece a lo que es propio de la persona, puesto que por su pasión particular se da tal pena. Por eso, así como la culpa no fue por su operación, así tampoco la pena debe darse por una pasión suya, sino sólo por el defecto de aquello para lo que la naturaleza era insuficiente por sí misma. En cambio, en las otras perfecciones y bondades que siguen a la naturaleza humana por sus principios, los condenados no soportarán ningún detrimento por el pecado original.

RESPUESTAS

1. "Suplicio" no designa en aquel testimonio de autoridad la pena sensible, sino sólo la pena de daño, que es la carencia de la visión divina, como también en la Escritura se acostumbra significar figuradamente cualquier pena con el nombre de fuego.

2. Entre todos los pecados, el original es el más pequeño porque es el que menos tiene de voluntario, pues no es voluntario por la voluntad de esta persona, sino sólo por la voluntad del principio de la naturaleza. Pero el pecado actual, incluso el venial, es voluntario por la voluntad de aquél en el que está. Por eso se debe una menor pena al pecado original que al venial. Y no obsta que el original no sea compatible con la gracia, pues la privación de la gracia no tiene razón de culpa, sino de pena, a no ser en cuanto que procede de la voluntad. Por eso, donde menos hay de voluntario, menos hay de culpa. De modo semejante, tampoco obsta que al pecado venial actual se le deba una pena temporal, ya que esto es accidental, en cuanto que el que muere sólo en pecado venial, tiene la gracia, en virtud de la cual es purificada la pena. Pero si el pecado venial estuviese en alguien sin gracia, tendría una pena perpetua.

3. No vale la misma razón acerca de la pena sensible antes de la muerte y después de la muerte, ya que antes de la muerte la pena sensible sigue a la virtud de la naturaleza del agente -ya sea la pena sensible interior, como la fiebre o algo semejante, ya sea también la pena sensible exterior, como una quemadura o algo semejante-. Pero después de la muerte nada se hará en virtud de la naturaleza, sino sólo según el orden de la justicia divina, ya sea en el alma separada, en la que consta que el fuego no puede obrar naturalmente, ya sea también en el cuerpo tras la resurrección, ya que entonces cesará toda acción natural, al cesar el movimiento del primer móvil, que es la causa de todo el movimiento y de la alteración corporal.

4. El dolor sensible corresponde al deleite sensible, que está en la conversión del pecado actual. Pero la concupiscencia habitual, que está en el pecado original, no tiene deleite. Por eso no le corresponde, como pena, el dolor sensible.

5. Los cuerpos de los niños no serán impasibles por el defecto de la potencia para padecer en sí mismos, sino por el defecto del agente exterior sobre ellos, ya que tras la resurrección no habrá ningún cuerpo que obre en otro, sobre todo para inducir la corrupción por acción de la naturaleza, sino que habrá sólo acción para castigar por orden de la justicia divina. Por eso, aquellos cuerpos a los que no sea debida una pena sensible por la justicia divina, no padecerán pena alguna. Pero los cuerpos de los santos serán impasibles porque no habrá en ellos potencia para padecer, y por eso la impasibilidad estará en ellos como un don; mas no en los niños.

Artículo 2: Si los niños no bautizados sienten en el alma una aflicción espiritual

OBJECIONES

1. Parece que los niños no bautizados sienten en el alma una aflicción espiritual, ya que, como dice el Crisóstomo (*Hom., In Mat.*, 23), en los condenados habrá una pena mayor porque carecerán de la visión de Dios, que por ser quemados por el fuego del infierno. Ahora bien, los niños carecerán de la visión de Dios. Por lo tanto, a causa de ello sentirán aflicción espiritual.

2. Carecer de aquello que se quiere tener no puede darse sin aflicción. Pero los niños querrían tener la visión divina; de otro modo, su voluntad sería actualmente perversa. Por lo tanto, como carecen de ella, parece que sienten aflicción por esto.

3. Pero si se objeta que no se afligen, ya que saben que no están privados de ella por culpa propia, hay que decir, en contra, que la inmunidad de la culpa no disminuye el dolor de la pena, sino que lo aumenta, pues si alguien es desheredado o mutilado sin culpa propia, no por esto se duele menos. Por lo tanto, aunque tampoco los niños sean privados por culpa propia de un bien tan grande, no por esto se quita su dolor.

4. Los niños bautizados se comportan respecto al mérito de Cristo como los no bautizados respecto al mérito de Adán. Ahora bien, los niños bautizados consiguen el premio de la vida eterna por el mérito de Cristo. Por lo tanto, los no bautizados soportarán el dolor por el hecho de que por el demérito de Adán serán privados de la vida eterna.

5. Estar ausente de la cosa amada no puede darse sin dolor. Ahora bien, los niños tendrán el conocimiento natural de Dios y, por la misma razón, lo amarán naturalmente. Por lo tanto, estando siempre separados de él, parece que no podrán padecer esto sin dolor.

EN CONTRA, si los niños no bautizados tuvieran dolor interior después de la muerte, se dolerían o por la culpa o por la pena. Si por la culpa, como ya no pueden limpiarse de ella, aquel dolor induciría a la desesperación. Pero tal dolor en los condenados es el gusano de la conciencia [*vermis conscientiae*]. Por lo tanto, los niños tendrían el gusano de la conciencia y, así, no tendrían la pena más suave, como se dice en el texto. Pero si se doliesen por la pena, entonces, ya que su pena procede de Dios por justicia, la voluntad de aquellos se opondría a la justicia divina y, así, sería actualmente deforme, lo cual no se concede. Por lo tanto, no sienten ningún dolor interior.

Además, la recta razón no tolera que alguien sea perturbado por aquello que no estuvo en su mano evitar, por lo cual Séneca prueba (*Ep. LXXXV*; *De ira,* II, 6) que la perturbación no cabe en el sabio. Pero en los niños hay recta razón, no torcida por ningún pecado actual. Por lo tanto, no serán turbados por el hecho de que deben sufrir

una pena que de ningún modo pudieron evitar.

SOLUCIÓN

Acerca de esto hay tres opiniones. *Primera*, algunos dicen que los niños no soportarán ningún dolor, ya que en ellos la razón estará obscurecida de manera que no conocerán que han perdido lo que perdieron. Pero no parece probable que el alma, desligada del peso del cuerpo, no conozca al menos las cosas que pueden ser investigadas por la razón, e incluso muchas más.

Segunda, por eso, otros dicen que en ellos habrá perfecto conocimiento de las cosas que están sometidas al conocimiento natural, y conocerán a Dios; así, como están privados de su visión, por esto sentirán algún dolor. Con todo, su dolor será mitigado en cuanto que no incurrieron por voluntad propia en la culpa por la que son castigados. Pero tampoco esto parece probable, porque el dolor por la pérdida de un bien tan grande -y, sobre todo, sin esperanza de recuperación- no podría ser pequeño, por lo que su pena no sería la más suave. Además, absolutamente por la misma razón por la que no serán castigados con dolor sensible -que es infligido desde el exterior-, tampoco sentirán dolor interior, ya que el dolor de la pena no correspondería a un deleite de la culpa. Por eso, quitado el deleite de la culpa original, se excluye todo dolor por su pena.

Tercera, y por eso otros dicen que tendrán un conocimiento perfecto de las cosas que están sometidas al conocimiento natural, y conocerán que están privados de la vida eterna y la causa por la que han sido excluidos de ella. No obstante, no serán afligidos por esto de ningún modo. Ha de verse, entonces, cómo es esto posible.

Por consiguiente, hay que saber que si alguien posee recta razón, no se afligirá por el hecho de que carece de algo que excede a su capacidad, sino sólo porque carece de aquello para lo cual de algún modo estaba capacitado, así como ningún hombre sabio se aflige por el hecho de que no pueda volar como un ave, o porque no es rey o emperador, ya que no le es debido, pero se afligiría si fuese privado de aquello para lo cual tuvo aptitud de algún modo. Digo, por lo tanto, que todo hombre que posee uso del libre albedrío tiene capacidad para conseguir la vida eterna, ya que se puede preparar para la gracia, por la que merecerá la vida eterna. Por eso, si no la alcanzaran, tendrían un dolor inmenso, ya que perderían aquello que les fue posible tener. Pero los niños nunca estuvieron capacitados para poseer la vida eterna, ya que ni les era debido por los principios de su naturaleza -ya que excede a toda facultad de la naturaleza-, ni pudieron tener actos propios por los que consiguieran un bien tan grande. Y por eso de ningún modo se afligirán de la carencia de la visión divina; más aún, se gozarán porque participarán mucho de la bondad divina y de las perfecciones naturales.

Y no se puede decir que tuvieron capacidad para conseguir la vida eterna, aunque no por su acción, sino por la acción de otros sobre ellos, ya que pudieron ser bautizados por otros; como también muchos niños de la misma condición, una vez bautizados,

consiguieron la vida eterna, pues es una gracia sobreañadida que alguien sea premiado sin un acto propio. Por eso el defecto de tal gracia en los niños que mueren no bautizados no es más causa de tristeza que en los sabios el no recibir muchas gracias que les son dadas a otros semejantes.

RESPUESTAS

1. En los condenados por una culpa actual, los cuales tuvieron uso de libre albedrío, hubo aptitud para conseguir la vida eterna, pero no en los niños, como se ha dicho. Y por eso no es semejante el argumento para ambos casos.

2. Aunque la voluntad se da respecto a las cosas posibles e imposibles, como se dice en *Ethica* (III, 4), con todo, la voluntad ordenada y completa no es sino de aquello a lo que alguien está ordenado de algún modo, y si los hombres no cumplen esta voluntad, se duelen; pero no, si no realizan aquella voluntad que se refiere a lo imposible, que más se debe llamar veleidad [*velleitas*] que voluntad, pues uno no quiere aquello de modo absoluto, sino que lo querría [*vellet*] si fuese posible.

3. Todos están ordenados a tener un patrimonio propio o los miembros de su cuerpo. Por esto no es de extrañar que alguien se duela por su pérdida, ya si es privado de estos por culpa suya o por culpa de otros. Por lo que es claro que la razón no es semejante en uno y otro caso.

4. El don de Cristo excede al pecado de Adán, como se dice en *Romanos* (5), por lo cual no es necesario que los niños no bautizados tengan tanto mal cuanto bien poseen los bautizados.

5. Aunque los niños no bautizados estén separados de Dios en cuanto a aquella unión que se da por la gloria, no obstante, no están completamente separados de él; más aún, se unen a él por la participación de los bienes naturales, y así también podrán gozar de él por un conocimiento y amor natural.

"Ahora bien, que en aquel pecado actual de Adán pueden reconocerse muchos pecados, lo muestra San Agustín en *Enchiridion*". Hay que saber que en un pecado se pueden advertir las deformidades de muchos pecados de dos modos. De un modo, propiamente, y así en el pecado de Adán aparecen la deformidad de la soberbia, de la gula, de la desobediencia y otras semejantes; de otro modo, como metafóricamente, y así en él se muestra la deformidad del homicidio, ya que se mató a sí mismo espiritualmente, y de la fornicación, ya que, apartándose de Dios, fue espiritualmente fornicario. Sin embargo, es un solo pecado que posee estas deformidades por diversas circunstancias, y que mantiene la especie de pecado por el fin último. Por eso, tampoco es necesario que sea múltiple el pecado original causado por éste.

"No debe pensarse que es más grave que el pecado contra el Espíritu Santo". En contra: en primer lugar, el primer hombre tuvo menos incentivos para el pecado que los siguientes. Ahora bien, cuanto menor es la tentación por la que alguien cae, más gravemente peca. Por lo tanto, el primer hombre pecó más gravemente que los demás que le siguieron.

En segundo lugar, es peor lo que más daña. Ahora bien, aquel pecado dañó más que los demás. Por lo tanto, fue peor.

A lo primero, debe decirse que puede ocurrir que algún pecado sea menor que otro en sentido absoluto y que sea más grave en cuanto a alguna circunstancia, como se ha dicho antes (d22), cuando se trataba del pecado de Adán. De este modo, se dice que un pecado es más grave absolutamente porque tiene mayor gravedad por su especie o porque se agrava más por muchas circunstancias, o por una circunstancia que deforma más el acto. Por eso, muchos otros pecados son más graves en sentido absoluto que el primer pecado de Adán, tanto porque proceden de un mayor desprecio, como porque tienen mayor torpeza por su especie. Pero en cuanto a la circunstancia de que cayó impulsado sólo por una tentación exterior, este pecado es más grave que aquellos a los que impulsa también una tentación interior, por lo cual es clara la respuesta a lo primero.

A lo segundo se debe decir que el que haya inferido tal daño a la naturaleza humana es por accidente, a saber, porque fue el primer pecado que vició la naturaleza humana e interrumpió el orden del alma a Dios en aquél a partir del cual todos los hombres engendrados por el coito recibieron la naturaleza humana. Por eso, si cualquier otro pecado hubiese sido el primero de este modo, también hubiese tenido un efecto similar, ya fuese un pecado de obra, ya de intención. Sin embargo, algunos dicen otra cosa, explicando que si Adán hubiese pecado de otro modo, no hubiese incurrido en la necesidad de morir, porque esta pena parece ordenada por Dios sólo a aquella culpa, como se dice en el *Génesis*: "en cualquier día que comieras de él, ciertamente morirás"

(*Gén*., 2, 17). Pero que si hubiese cometido otros pecados, también habría padecido una pena semejante, se hace patente argumentando como a partir de algo menor, pues es más grave conculcar un precepto de la ley natural, por el que se prohibe aquello que es malo en sí, que conculcar un precepto de disciplina, por el que se prohibe lo que no es malo más que porque está prohibido.

"Si se pregunta si aquel pecado se perdonó a los primeros padres, decimos que ellos consiguieron el perdón por la penitencia". Parece que los primeros padres no satisficieron por el pecado, ya que, como el bien es más poderoso que el mal, según prueba Dionisio (*De div. nom.,* 4), si los primeros padres dañaron a todo el género humano con el pecado propio, mucho más habrían cancelado con la propia satisfacción la mancha que introdujeron, si hubiesen satisfecho. Pero hay que decir que el primer pecado pudo interrumpir el recto orden de la razón humana hacia Dios, en razón de lo cual fue introducida la necesidad por la que se interrumpiese el orden del cuerpo al alma por la muerte, y así el vicio de la persona pudo redundar en la naturaleza. Pero su penitencia no pudo hacer que aquel orden no fuese interrumpido, ya que lo que se había hecho no se podía tener como no hecho, por lo cual no pudo restituir lo que el pecado había quitado en cuanto a la naturaleza, sino sólo en cuanto a la persona, que se purifica del reato actual por la penitencia. En efecto, la naturaleza no puede restituirse a un estado más elevado sino por aquello que excede a toda la naturaleza. Y por eso fue necesario para la curación de la naturaleza que fuese un hombre-Dios quien curara perfectamente. Pero esto pertenece más al tercer libro.

Si "el hombre vive en ella con justicia, no merece inmediatamente no padecer aquella muerte". Esto sucede porque aunque el hombre sea purificado del daño de la culpa original por la justicia, en tanto que esto redunda de la naturaleza a la persona, sin embargo, no se purifica en cuanto a la misma naturaleza tomada absolutamente. Por eso, las penas que se deben a la misma naturaleza no son remitidas mientras el daño permanece en tal naturaleza, aunque el hombre muriera centenares de veces y resurgiera en el primer estado, pues permaneciendo siempre el daño de la naturaleza, permanece la obligación a la pena.

Distinción 34

EL PECADO ACTUAL Y EL MAL

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cuál es el origen del mal.*

El mal tiene su origen no en algo malo sino en algo bueno pero deficiente, que no es tan perfecto como el sumo bien.

El origen del mal está en la voluntad del ángel y del hombre (que en sí eran realidades buenas, creadas por Dios), pero que son deficientes y mutables (se apartan del bien inmutable).

2. *Cuál es el sujeto del mal.*

El sujeto del mal debe ser algún bien, porque el mal (aquí, el pecado) es privación de un bien; si no hay bien alguno, no hay ni privación ni corrupción del bien, se exige que algo de la naturaleza quede, si es que hay privación de un bien que la daña.

Luego yerran quienes dicen que la naturaleza viciada es una naturaleza mala.

3. *Deduce algunas conclusiones.*

a) Decir que el hombre es malo es decir que en cuanto hombre, es bueno, y en cuanto tiene tal vicio, es malo.

b) Allí no se cumple la regla de la lógica de que no puede haber dos contrarios en una misma realidad porque el bien y el mal no son contrarios, pues no podría haber algo malo sin el bien y no se refieren a lo mismo.

c) Cuando se condena llamar bueno a lo malo y malo a lo bueno, se rechaza llamar buenas a las malas acciones (como el adulterio), pero no a los hombres, que en cuanto a la naturaleza son buenos y en cuanto a las cosas culpables, malos.

Qué cosas han de examinarse sobre el pecado .- Después de lo que se ha dicho, deben considerarse con un examen diligente algunas cosas sobre el pecado actual, a saber, cuál fue el origen y causa del primer pecado: si una realidad buena o una mala. Después, en qué realidad está el pecado. A continuación, qué es el pecado y de cuántos modos se comete, y sobre las diferencias entre los pecados mismos.

Cuál fue el origen y causa primera del pecado .- El origen y la causa primera del primer pecado fue una realidad buena, pues antes del pecado no había ninguna realidad mala de la cual pudiera originarse. En efecto, puesto que tuvo una causa y origen, o proviene del bien o proviene del mal. Pero el mal antes no existía. Luego se originó del bien. Pues el pecado tuvo su origen primero en el ángel y después en el hombre, y ¿qué era el ángel, sino una naturaleza buena que procedía de Dios? El mal que hubo en el ángel no nació de Dios, sino del ángel mismo. Por lo tanto, se originó a partir del bien.

Por eso San Agustín, en las respuestas contra el hereje Juliano, quien había dicho: "Si el pecado procede de la naturaleza, entonces la naturaleza es mala", responde: "Le ruego que responda, si puede: es manifiesto que de la mala voluntad, como de un árbol malo, surgen todas las obras malas como frutos malos. Pero la mala voluntad misma, ¿de dónde dice que se ha originado, sino del bien?" (*De nuptiis*, II, 28). En efecto, si procece del ángel, ¿qué es el ángel, sino una obra buena de Dios? Más aún, ¿qué eran estos dos antes de que en ellos surgiera la mala voluntad, sino una obra buena de Dios y una naturaleza admirable y buena? Luego, el mal se origina a partir del bien, y no hubo antes otra cosa de la que pudiera nacer más que el bien. Digo, por tanto, que a la mala voluntad no la precedió ningún mal", sino que tuvo su origen en el bien. Aquí se enseña abiertamente que la primera causa y el origen del mal fue una naturaleza buena; y no obstante se muestra de qué pecado fue causa, a saber, de la mala voluntad.

Que la mala voluntad fue la causa secundaria de los males .- Aquella mala voluntad del ángel y del hombre también es causa de las subsiguientes cosas malas, a saber, de las malas obras y de las malas voluntades. Por eso dice San Agustín en *Enchiridion*: "De ningún modo debemos dudar de que la causa de las cosas buenas que tenemos no es otra que la bondad de Dios. En cambio, la causa de los males es la voluntad del bien mutable que se aparta del bien inmutable, primero la del ángel y después la del hombre". "Éste es el primer mal de la criatura racional, esto es, la primera privación de bien" (*Enchir.,* 23-24). Aquí puedes ver que la causa de las cosas malas que tenemos es la primera voluntad del bien mutable, esto es, del ángel o del hombre, que se aparta del bien inmutable, esto es, de Dios, porque aquélla es la causa tanto de los pecados como de las penas que oprimen a la naturaleza humana. Por lo tanto, el origen y la primera causa del pecado fue el bien, y la segunda fue un mal que había surgido del bien.

En qué realidad se da el pecado: ¿en una buena o en una mal? Y se dice que sólo en una buena .- Habiéndose mostrado el origen del mal, queda por ver en qué realidad se da el mal, a saber, si en una realidad buena o en una mala.

El que piensa con agudeza y corrección, entiende que el mal no está sino en el bien, esto es en la naturaleza buena. En efecto, el mal es una corrupción o privación de un bien. Luego donde no hay bien no puede haber privación o corrupción del bien. Por consiguiente, el pecado no puede estar más que en una realidad buena.

San Agustín.- "Pues así como las enfermedades y las heridas corrompen los cuerpos que -como dice San Agustín en *Enchiridion-*, son privaciones de aquel bien que se llama salud, así también, cualesquiera que sean los vicios del alma, son privaciones de bienes naturales. ¿Qué es, en efecto, algo que se llama malo, sino la privación de un bien?" (*Enchir.,* 11). "Pues que un bien disminuya es malo, aunque por más que disminuya es necesario que permanezca algo, si todavía es una naturaleza [*natura*], ya que no puede consumirse el bien, que es una naturaleza, sin que ésta misma se consuma. Cuando se corrompe, el mal es su corrupción porque la priva de algún bien, pues si no la priva de algún bien, no la daña. Pero la daña. Luego, le quita un bien. Por consiguiente, mientras la naturaleza es corrompida, hay en ella un bien del cual se la priva" (*Enchir.,* 12). "Y por eso no hay nada que se llame malo si no hay ningún bien. Ahora bien, el bien que carece de todo mal, es el bien íntegro, pero, cuando recibe un mal, es un bien viciado o vicioso, y no puede haber ningún mal donde no hay ningún bien. Por eso se produce algo sorprendente: puesto que toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es un bien, cuando una 'naturaleza viciada' se dice que es 'mala', no parece afirmarse otra cosa sino que es malo lo que es bueno, y que no es malo sino lo que es bueno" (*Enchir.,* 13). Con esta argumentación o prueba, se da a entender de modo evidente que el mal no puede estar más que en una realidad buena; y ahí también, aunque parezca absurdo, se dice manifiestamente que es malo lo que es bueno.

Lo que se sigue de lo anterior, a saber, que cuando se dice "hombre malo", se dice "bien malo" .- A partir de esto se colige que cuando se dice "hombre malo", no se significa otra cosa sino "bien malo". Por eso San Agustín, en el mismo lugar, añade: "¿Qué es un hombre malo, sino una mala naturaleza? Porque el hombre es una naturaleza. Entonces, si el hombre es algo bueno por el hecho de que es una naturaleza, ¿qué otra cosa es un hombre malo, sino un bien malo? No obstante, cuando examinamos estas dos cosas, encontramos que no es malo porque es hombre, ni es bueno porque es injusto, sino que es bueno porque es hombre y es malo porque es injusto. Por consiguiente, toda naturaleza, aunque esté viciada, en cuanto es una naturaleza, es buena, y en cuanto está viciada, es mala" (*Enchir.,* 13).

Que la regla de los dialécticos acerca de los contrarios falla en estas cosas, a saber, en el bien y el mal. San Agustín .- Por esto, "en estas realidades contrarias que se llaman lo bueno y lo malo, falla aquella regla de los dialécticos, según la cual afirman que

en ninguna cosa puede haber a la vez dos contrarios, pues ninguna bebida o alimento es a la vez dulce y amargo, y nada es blanco allí donde es negro; y en muchos o en casi todos los contrarios se encuentra el que no pueden estar a la vez en una misma cosa. No obstante, aunque nadie dude de que el bien y el mal son contrarios, no sólo pueden darse a la vez, sino que lo malo sólo puede estar con lo bueno y en lo bueno" (*Enchir.,* 14).

Lo malo ha nacido de lo bueno y no consiste en otra cosa más que en el bien.- "Y estos dos contrarios se dan juntos de tal modo que si no hubiese un bien en el cual estuviera, el mal no podría ser de ningún modo, pues no sólo no tendría donde apoyarse, sino que tampoco la corrupción tendría de dónde surgir si no hubiese algo que se corrompiera. En efecto, la corrupción no es otra cosa que el expulsión del bien. Por lo tanto, lo malo ha nacido de lo bueno y no está sino en lo bueno" (*Enchir.,* 14). "Y no había de dónde pudiera nacer una naturaleza mala más que de la naturaleza buena del ángel y del hombre, de la que nació al principio la mala voluntad" (*Enchir.,* 15).

Pone un epílogo para pasar a otras cosas .- A partir de lo anterior se hace claro lo primero y lo segundo que dijimos antes, a saber, que debía investigarse cuál fue el origen del mal y en qué realidad se da, pues por los testimonios expuestos se comprueba que nace de una realidad buena y se apoya en una realidad buena.

A aquella sentencia en la que se ha dicho que lo bueno es malo, se opone otra tomada de la profecía, que dice: "¡Ay de aquellos que llaman bueno a lo malo!".- A esto que se ha dicho: "que es malo lo que es bueno", algunos se oponen del siguiente modo. Si decimos que lo bueno es malo, contrariamos aquella sentencia profética en la que se lee: "¡Ay de aquellos que llaman bueno a lo malo y malo a lo bueno!" (*Is*., 5, 20). Por tanto, si queremos evitar esta maldición, no debemos decir de ningún modo que lo bueno es malo ni a la inversa.

Resolución según San Agustín.- Pero esto lo resuelve San Agustín en el mismo libro, diciendo que lo que se ha dicho en la profecía "debe entenderse de las mismas realidades por las que los hombres son malos, pero no de los hombres mismos. Así, si alguien dice que el adulterio es bueno, sobre él recae aquella condenación profética" (*Enchir.,* 19), como también sobre el que dice que "malo es el hombre" o que lo bueno es inicuo, pues quien dice que el hombre, en cuanto que es hombre, es malo, dice también que la bondad es iniquidad: "culpa a la obra de Dios, que es el hombre, y alaba el vicio del hombre, que es la iniquidad" (*Enchir.,* 13).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de tratar acerca del pecado original, que pasó de los primeros padres a los descendientes por el origen de la carne, aquí comienza a determinar acerca del pecado actual que pasa de los padres a los descendientes por la imitación de las obras. Y se divide en dos partes: en la primera trata acerca del pecado actual en cuanto a la razón de mal; en la segunda trata de él por parte del acto, en el que se fundamenta la deformidad por la cual se dice que el pecado actual es un mal (d35), donde dice: "Después debe examinarse qué es el pecado".

La primera parte se divide en dos: en primer lugar trata acerca del mal, mostrando la verdad; en segundo lugar excluye cierta objeción, donde dice: "A esto que se ha dicho: «que es malo lo que es bueno», algunos se oponen del siguiente modo". Acerca de lo primero hace tres cosas: primero, dice qué pretende; segundo, continúa con su propósito, donde dice: "El origen y la causa primera del primer pecado fue una realidad buena"; tercero, concluye lo que se ha dicho, donde dice: "A partir de lo anterior se hace claro lo primero y lo segundo que dijimos antes". Lo primero se divide en dos: en la primera, busca la causa del mal; en la segunda, su sujeto, donde dice: "Habiéndose mostrado el origen del mal, queda por ver en qué realidad se da el mal". Acerca de la primera hace dos cosas: en primer lugar, muestra la causa primera propia del mal de culpa, la cual está fuera del género del mal; en segundo lugar, muestra la causa próxima, que es como unívoca en el mismo género, donde dice: "Aquella mala voluntad del ángel y del hombre es también la causa de los males subsiguientes".

"Habiéndose mostrado el origen del mal, queda por ver en qué realidad se da el mal". Aquí investiga el sujeto del mal. Y en primer lugar muestra que el sujeto del mal es el bien; en segundo lugar, a partir de esto induce cierta conclusión, donde dice: "A partir de esto se colige que cuando se dice «hombre malo», no se significa otra cosa sino «bien malo»"; en tercer lugar, muestra que en esto falla la regla del arte de la dialéctica, donde dice: "Por esto, en estas realidades contrarias que se llaman lo bueno y lo malo, falla aquella regla de los dialécticos, según la cual afirman que en ninguna cosa puede haber a la vez dos contrarios".

Cuestión única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Si existe el mal; 2. Qué es el mal; 3. Si el bien es causa del mal; 4. Si el mal está en el bien como en su sujeto; 5. Si por el mal se corrompe todo el bien.

Artículo 1: Si existe el mal
(I q48 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el mal no existe, pues todo lo que es, o es un existente, o está en los existentes, ya que o bien es sustancia o bien es accidente. Ahora bien, el mal no es un existente ni está en los existentes, como prueba Dionisio (*De div. nom.,* 4). Luego el mal no existe.

2. Todo lo que se dice que es, o es un ente de razón, o es un ente de la naturaleza. Pero todo lo que es un ente de razón, o es existente, o no existente. Por lo tanto, lo que ni es existente ni no existente, de ninguna manera se puede decir que es. Ahora bien, el mal dista de lo existente y dista más aún de lo no existente, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Luego de ninguna manera se puede decir que el mal es.

3. Dios posee previamente en sí toda afirmación y negación, como dice Dionisio (*De myst. theo*., 1), pues es necesario afirmar en él las afirmaciones de todas las cosas y también negar en él las negaciones de todas las cosas. Ahora bien, el mal de ninguna manera preexiste en Dios. Por lo tanto, el mal no es afirmación ni negación. Pero entre la afirmación y la negación no hay ningún medio, como se prueba en *Metaphysica* (IV, texto 16). Luego el mal no existe de ninguna manera.

4. Es imposible sostener una afirmación que se destruye a sí misma, como cuando alguien niega la verdad, afirma que la verdad existe, como dicen San Agustín (*Solil.,* 2), y San Anselmo (*De ver*., 2); y quienes niegan la demostración, afirman que la demostración existe, como se dice en *Metaphysica* (IV, texto 27). Pero el mal se destruye a sí mismo, como se dice en la *Ethica* (IV, 10). Luego el mal no existe.

5. Todo artista providente aparta el mal de su obra en cuanto puede. Ahora bien, todas las cosas son regidas por la divina providencia, como se ha mantenido en el libro I. Por lo tanto, como Dios es omnipotente, aparta enteramente el mal del universo. Luego el mal no existe.

EN CONTRA, así como el apetito no es sino del bien, así también la huida no es sino del mal. Ahora bien, muchas son las cosas de las que se huye según la recta razón. Luego el mal existe.

Además, nada se prohibe sensatamente ni se castiga justamente sino el mal. Pero consta que hay muchas prohibiciones sensatas y castigos justos. Luego consta que el mal existe.

SOLUCIÓN

El Filósofo muestra (*Metaphys*., V, texto 14) que el ente se dice de muchas maneras, pues de un modo se dice el ente que se divide en diez géneros, y así el ente significa algo

que existe en la naturaleza real, ya sea sustancia, como el hombre, ya sea accidente, como el color. De otro modo se dice el ente que significa la verdad de la proposición, en cuanto se dice que la afirmación es verdadera cuando significa el ser acerca de aquello que es, y la negación, cuando significa el no ser acerca de aquello que no es; y este ente significa la composición que el intelecto encuentra componiendo y dividiendo. Por lo tanto, todo lo que se dice ente del primer modo es ente también en cuanto al segundo modo, ya que todo lo que tiene ser natural en las cosas, puede significarse que es por una proposición afirmativa, como cuando se dice que el color es o que el hombre es. Pero no todo lo que es ente en cuanto al segundo modo es ente en cuanto al primero, ya que acerca de la privación -como de la ceguera- se forma una proposición afirmativa cuando se dice que la ceguera es, y, no obstante, la ceguera no es algo en la naturaleza real, sino que más bien es la remoción de algún ente. Por eso, también las privaciones y las negaciones se dice que son entes en cuanto al segundo modo, pero no en cuanto al primero. Pero el ente según uno y otro de estos modos se predica de diversa manera, ya que tomado según el primer modo es un predicado esencial o sustancial, y corresponde a la pregunta qué es [*quid est*]. Pero en cuanto al segundo modo, es un predicado accidental, como dice el Comentador en el mismo lugar, y corresponde a la pregunta de si es [*an est*].

Por lo tanto, si tomamos "ente" del segundo modo, como lo planteaba la pregunta, decimos simplemente que el mal existe en el universo, pues esto lo enseña también la experiencia y lo muestra la razón, porque, como Dionisio prueba (*De div. nom.,* 4), el mal no es otra cosa que un bien imperfecto. Pero si no existiese ningún bien restringido en algo, todos los bienes serían iguales y así perecería la belleza del universo que surge de los diversos grados de bondad. También perecería el orden esencial de las causas en las partes del universo, según el cual las realidades más nobles influyen sobre las menos nobles. Y se llegaría al mismo inconveniente si se afirmara que ninguna cosa puede carecer de la perfección a ella debida, ya que entonces habría igual estabilidad de bondad en todos los entes y no se completarían todos los grados de bondad si no hubiese algunos bienes que no pudiesen ser privados de sus perfecciones y algunos que pudiesen serlo por su distancia del sumo bien.

RESPUESTAS

1. Dionisio toma lo existente según la primera acepción del ente y, de este modo, el mal no es un existente y tampoco es algo en los existentes, porque ni él mismo es una naturaleza en el universo ni es algo en un existente como parte de su perfección. En efecto, así proceden sus demostraciones, con las cuales muestra, pormenorizadamente, que el mal no está en ninguno de los existentes. Pero no se excluye que el mal esté en los existentes como las privaciones en el sujeto, como la ceguera en el ojo.

2. Dionisio toma como "no existente" aquello que de ningún modo es. Y, sin duda, el mal dista más de esto que incluso de lo existente, ya que en lo existente el mal está como en su sujeto, aunque el mismo mal no sea existente en sí mismo; pero dista más de lo no

existente, ya que lo absolutamente no existente no puede ser sujeto de una privación. Y tampoco la misma privación es absolutamente no existente, sino que es no existente en esto, ya que la privación es una negación en un sujeto, como se dice en *Metaphysica* (IV, texto 4), pues la ceguera no es otra cosa que la negación de la visión en aquél al que le corresponde naturalmente ver.

3. Aunque las negaciones de todas las realidades creadas estén en Dios de modo máximamente verdadero por su elevación, sin embargo, no hay ninguna privación en él, ya que no le corresponde no tener algo. Ahora bien, el mal se dice que es según el segundo modo en que se dice el ente, como una negación, pero no absoluta, sino sólo como una privación. De otro modo, todas las cosas serían malas, ya que no hay nada de lo que no se pueda negar algo.

4. El Filósofo no dice de modo absoluto que el mal se destruya a sí mismo, sino que el mal, si fuese completo y perfecto, se destruiría a sí mismo, ya que no puede haber un mal íntegro a menos que se corrompa todo el bien, corrompido el cual, se corrompe aquel ente que puede ser sujeto del mal. Ahora bien, corrompido el sujeto, también deja de existir la privación que estaba en el sujeto. Por esto se concluye eficazmente que el sumo mal no puede existir, pero no que no exista el mal en absoluto.

5. El artífice previsor sólo aparta de su obra el mal si se conserva la condición de su obra. Ahora bien, como hay ciertas cosas creadas por Dios a cuya condición corresponde que pueden incurrir en el defecto de la malicia o inducirlo en otras cosas, si se prohibiese en ellas de modo absoluto el mal, se destruiría la condición de su obra. Y por eso conviene que permita hacer el mal, del cual, sin embargo, no es el autor. Pero de esto se ha hablado en el libro I.

Artículo 2: Si el mal es un ente positivo
(I q48 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el mal es un ente como una cierta naturaleza, según el primer modo de tomar el ente, como las cosas que predican algo positivamente, pues todo género es cierta naturaleza, porque del no ente no hay ni especies ni diferencias, como dice el Filósofo, mientras que todo género se divide en especies por las diferencias. Pero el bien y el mal son géneros de otras cosas, como se dice en *Praedicamenta*. Luego el mal es algo que se predica positivamente.

2. Todo contrario es una cierta naturaleza, ya que los contrarios están en el mismo género, y nada está en un género como una especie si no es cierta naturaleza. Ahora bien, el bien y el mal son contrarios, como se dice en el texto. Luego el mal es una cierta naturaleza.

3. Toda diferencia que constituye una especie es algo que se predica positivamente. Pero el bien y el mal son diferencias en la primera especie de cualidad, que constituyen diversas especies de hábito. Luego el mal predica algo positivamente.

4. Nada lucha o corrompe sino obrando. Pero nada obra a menos que tenga alguna naturaleza. Luego, como el mal corrompe el bien y pugna contra él, parece que el mal es algo que posee cierta naturaleza.

5. Todo lo que corrompe genera algo, ya que la corrupción de una cosa es la generación de otra, como se dice en *De generatione* (I, texto 17). Ahora bien, es propio del mal corromper, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Luego también le corresponde generar. Pero nada genera si no tiene alguna naturaleza que transmite a lo generado. En consecuencia, el mal tiene alguna naturaleza.

EN CONTRA, todo lo que procede del primer bien, es bueno, ya que todas las cosas son buenas porque proceden de él, como dice Boecio en *De hebdomadibus*. Ahora bien, toda naturaleza procede de Dios, que es el sumo bien. Por lo tanto, el mal no es una naturaleza ni un ente positivamente dicho.

Además, nada apetece su contrario. Ahora bien, toda naturaleza apetece el bien, ya que cada cosa apetece su propia perfección. Por lo tanto, como el mal es opuesto al bien, el mal no es un ente que tenga alguna naturaleza.

SOLUCIÓN

Avicena en *Metaphysica* propone una muy útil división del mal que se puede colegir de sus palabras, pues afirma que algo se dice malo de dos maneras: o d modo esencial, o de modo accidental. De modo esencial se llama mal a la misma privación de perfección por la cual algo es malo, lo que también algunos llaman mal tomado en abstracto. Ahora

bien, éste es de dos tipos, ya que aquella privación, o bien es privación de una perfección que es necesario que esté en la cosa de modo primario, y esta privación es un mal en todas las cosas, como la privación del pie y de la mano, y cosas semejantes; o bien es privación de alguna perfección segunda, como la privación de la geometría y otras cosas semejantes. Y tal privación no siempre es un mal para alguien, sino sólo para aquél que se ejercitó para poseerla o que debe tenerla.

Ahora bien, el mal de modo accidental es de dos tipos: o lo que es sujeto de tal privación, o lo que causa tal privación en otro. Y ambos son un mal tomado en concreto. Pero aquello que es sujeto de la privación se puede tomar de cuatro modos, ya que puede ser una acción, un hábito, una pasión o una sustancia. La acción, si tiene privación del fin debido y de las circunstancias debidas, tendrá razón de *mal de culpa*. Y ya que de actos semejantes se generan hábitos semejantes, ocurre que los mismos hábitos que quedan de tales acciones son malos, como los hábitos de los vicios. En cambio, la pasión tiene una privación en cuanto que algo se corrompe en el paciente; tal pasión se llama *mal de pena*, o defecto de la naturaleza en aquellos en quienes no puede haber culpa ni pena. Y puesto que ningún accidente puede ser sujeto de algo que se diga positiva o privativamente, sino a causa de la sustancia que subyace a él, es necesario que se entienda ulteriormente que el sujeto de esta privación que es un mal de modo esencial es la sustancia, según lo cual se habla de hombre malo y de alma mala.

En cambio, si se llama mal de modo accidental en cuanto que causa tal privación, esto puede ser de dos maneras: o bien porque la causa de la privación de la debida perfección viene de la materia que está indispuesta para recibir perfectamente la virtud del agente -como es el defecto en los monstruos y en otras cosas que suceden por defecto de la materia-; o bien viene del agente. Y esto ocurre de dos maneras: una, porque el agente está unido a un agente que tiene de modo contrario una perfección debida -como el fuego que quema y la espada que corta-. Y de esto se sigue el mal que se llama *pena de sentido* en aquellos seres dotados de sentidos en los que puede darse la culpa y la pena, porque tal agente que quita la perfección debida se siente por el hecho de que está unido. La otra manera es un agente que no está unido que impide la influencia de la causa que perfecciona, como se llaman malas las nubes en cuanto que impiden que la luz del sol llegue a nosotros. Y puesto que tal causa no se siente por la misma substracción de la perfección (ya que no quita la perfección obrando en aquello que padece la privación, sino más bien obstaculizando al agente por el hecho de que sustrae la perfección cuando todavía está lejos), aunque tal vez se siente de otra manera de modo accidental, como las nubes que se ven, por eso el mal que se sigue de esto no se llama pena de sentido, sino *pena de daño*, en aquellas cosas que son susceptibles de pena.

Por lo tanto, en los males dichos se da el siguiente orden: lo que es malo de modo esencial, se dice con prioridad, y todos los demás, por relación a él. El segundo grado lo tiene lo que es malo de modo accidental que es sujeto del mal, que se llama mal por el

hecho de que posee en sí la privación, que es un mal de modo esencial. En el tercer grado está aquello que se llama mal de modo accidental como causa que induce un mal, pues esto no tiene en sí necesariamente una privación, sino que hace que algo tenga una privación. Por lo cual el primero se llama malo absolutamente, el segundo en orden al primero y el tercero en orden al segundo.

Por lo tanto, hay que decir que el mal designa un no ente. Por eso, aquello que es malo de modo esencial no constituye algo, sino que se dice que es como privación. En cambio, el mal que es sujeto de privación es algo positivamente, pero no por el hecho de que es un mal -como el ojo ciego es algo pero no por el hecho de que el ojo sea ciego, ya que la ceguera no está en él sino como negación de la visión-. Pero lo que se llama malo como causa del mal, considerado en sí mismo, es algo; pero en orden al efecto, en razón del cual se llama malo, también se dice privativamente. En efecto, se dice que es un mal por el hecho de que induce a una privación, y así también la razón de no ente redunda causalmente en él mismo al igual que la razón de mal.

RESPUESTAS

1. "Género" se puede tomar de dos maneras. De *modo propio*, en cuanto que se predica de muchos en la esencia, y así ni el bien ni el mal son géneros, ya que pertenecen a los transcendentales, puesto que el bien y el ente se convierten. De *modo común*, en cuanto que se llama género todo aquello que en su amplitud abraza y contiene muchas cosas. Y así el bien y el mal se dice que son los géneros de todos los contrarios, ya que, como se dice en *Physica* (I, texto 80) todos los contrarios se relacionan de modo tal que uno es más noble y otro más vil, de manera que el más vil incluye en sí una privación, como lo negro respecto a lo blanco y lo frío respecto a lo cálido. Por lo cual en *De generatione* (I, texto 18) se dice que el frío es la privación del calor. Y de este modo uno de los contrarios siempre corresponde al bien y el otro al mal, por lo cual Pitágoras también establecía dos órdenes de cosas: uno del bien, bajo el cual reunía todas las cosas perfectas, como lo diestro, el triángulo, el equilátero, y cosas semejantes. Y otro del mal, bajo el que ponía todas las cosas que implican imperfección, como lo zurdo, la mujer y similares.

2. Si se considera el mal de modo esencial, o en abstracto, el mal se opone al bien como privación. Pero si se considera al mal de modo accidental, como en la acción o en el hábito, se opone al bien como contrario, al iual que el derroche a la liberalidad y la timidez a la fortaleza.

3. El mal de modo esencial o tomado en abstracto no es una diferencia específica, sino que lo es el mal tomado de modo accidental o en concreto, pues todas las cosas morales reciben su especie del fin. Ahora bien, por el orden al fin debido se especifica la buena acción y el buen hábito, por cuya razón el bien se pone como diferencia específica del hábito y de la acción moral. En cambio, la acción mala se especifica por orden al fin indebido, al que se mezcla la privación del fin debido, por lo que incide en la razón de

mal. Por eso es claro que el mal hábito y la mala acción no se especifican sólo por la privación, sino por la disposición de orden a cierto fin junto con la privación del fin debido, y así es claro que el mal, en tanto que es una diferencia, no es mal de modo esencial, sino de modo accidental o tomado de manera concreta.

4. Se puede entender que el mal corrompe de dos maneras: o formalmente o eficientemente, pues así como formalmente la blancura hace lo blanco, así también formalmente la privación priva y la corrupción corrompe. Pero el mal tomado de modo esencial es la misma privación o corrupción, por lo que no se sigue que sea un ente positivamente dicho, ya que no priva ni corrompe obrando. Pero si se toma eficientemente no se puede aplicar al mal tomado de modo esencial o en abstracto, ya que la privación no hace nada, sino que es necesario que se tome acerca del mal de modo accidental, que es sujeto y causa del mal. Y esto hace algo, no en cuanto que está privado, sino en cuanto es cierto ente que puede obrar, y por eso dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) que el mal no obra nada sino en virtud del bien, y no puede combatir al mismo bien sino por la virtud del bien, pues nada prohibe que un bien sea contrario a otro, como el calor al frío.

5. La corrupción y la generación, aunque siempre van unidas, no son lo mismo de modo esencial, sino de modo accidental; lo cual es claro por sus términos, por los cuales se especifican los movimientos y los cambios. En efecto, el término de la generación es la forma, ya que es el cambio hacia el ser. Pero el término de la corrupción es la privación, ya que es el cambio hacia el no ser. Sin embargo, la forma de uno y la privación de otro, como la forma del fuego y la privación del aire, son lo mismo en el sujeto, pero difieren por la razón. Y por eso también aquello que corrompe y genera no tiene por la misma causa el generar y el corromper, sino que genera por el hecho de que induce su forma, y así genera en cuanto que es un ente; pero corrompe por el hecho de que su forma se une de modo necesario a la privación de otra forma, por lo cual es claro que corrompe algo según aquello que posee de privación o de no ente. Y por esto Dionisio dice que es propio del bien, hablando de modo esencial, generar y conservar, y del mal es propio corromper, por lo cual no se sigue que el mal en cuanto tal sea algo.

Artículo 3: Si el bien es causa del mal
(I q49 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el bien no puede ser causa del mal, pues como dice Dionisio es propio del bien conservar y producir. En cambio, el mal es cierta corrupción. Luego el bien no es causa del mal.

2. Uno de los opuestos no es causa del otro, sino por accidente, como lo frío que de algún modo calienta -como se dice en *Physica* (VIII, texto 8). Ahora bien, el mal no tiene sólo causa por accidente, sino esencialmente, ya que lo que es por accidente se da en la menor parte de los casos. Pero parece que el mal se da en la mayor parte de los casos. Luego es necesario que la primera causa del mal sea el mal.

3. Todo efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Ahora bien, todo bien es efecto de la causa primera. Por lo tanto, si algún mal es causado por algún bien, entonces la causa primera, que es Dios, sería causa del mal y, así, de algún modo Dios sería malo, lo cual es absurdo.

4. Es necesario que el efecto siga la condición de su causa. Pero todo mal es defectivo. Por lo tanto, es necesario que en su causa haya de algún modo un defecto. Por lo tanto, o hay en ella un defecto en acto, o en potencia. Si hay un defecto en acto, y todo lo que es defectuoso en acto es malo, entonces la causa del mal no será el bien, sino el mal. Y éste no será el primer mal, cuya causa buscábamos. Pero si el defecto está en la causa sólo en potencia -y aquello que está sólo en potencia no basta para producir algo en acto, ya que en *Physica* (II, texto 4) se dice: "la edificación en acto es causa de lo edificado en acto, y la edificación en potencia es causa de lo edificado en potencia"-, entonces, de tal causa no podrá nacer el mal en acto.

5. Dionisio dice (*De div. nom.,* 4) que el mal no tiene causa. Pero lo que es causado por el bien, tiene causa. Por lo tanto, el mal no procede del bien.

EN CONTRA, cualquiera que hace algo a lo que sigue de modo necesario otra cosa, también es causa de ésta. Pero una realidad buena es causa de algún bien al que sigue un mal, por el hecho de que por su origen se suprime otro bien, como es claro en el fuego que quema el cual, induciendo su forma, suprime la forma de la cosa consumida. Y, con todo, ambas formas son un cierto bien. Por lo tanto, el bien es causa del mal.

Además, todo lo que es por accidente se reduce a lo que es esencialmente. Ahora bien, el mal no causa sino por accidente, ya que no obra sino en virtud del bien, como dice Dionisio. Por lo tanto, es necesario que la causalidad del mal se reduzca al bien como a su primera causa.

SOLUCIÓN

Nada obra sino en tanto que está en acto. Pero nada está en acto sino en tanto que tiene cierta forma o perfección, por lo cual es necesario que todo lo que obra obre en cuanto que es perfecto y, así, en cuanto que es bueno, ya que todo lo perfecto, en cuanto tal, es un bien. Ahora bien, la intención de todo agente es realizar su semejanza en otro. Por eso, lo pretendido de modo esencial por el agente es que se realice algún bien, por lo que el bien tiene causa de modo esencial. Pero el defecto se da fuera de la intención del agente, y esto acontece de tres modos. El primer modo viene de lo pretendido por el agente, lo cual, como no es compatible con alguna otra perfección, la excluye; como es claro en la generación natural, pues el fuego tiende a inducir su forma en la materia. Pero como la forma del fuego no es compatible con la forma del aire, se sigue, fuera de la intención del agente, la privación de la forma del aire. El segundo modo viene de la materia que recibe la acción, que está indispuesta para conseguir la perfección que el agente pretende inducir, como se ve en la naturaleza los engendros monstruosos y en lo artificial las maderas nudosas que no se disponen a la acción del artífice, de lo cual resulta un artefacto que posee algún defecto. El tercero viene del instrumento, como es claro en la cojera, porque de la capacidad de caminar surge un paso distorsionado por la deformidad de la pierna.

Ahora bien, el mal de culpa puede suceder de estos dos modos, a saber, o por parte de aquello que se pretende, o por parte del instrumento, pues por defecto de la materia no se da el mal de culpa, ya que las operaciones morales no son *producciones* de manera que por ellas se constituya algo en la materia, como se dice en *Ethica* (VI, 3), sino que son *acciones* que permanecen en los mismos agentes y que los perfeccionan o los corrompen. En efecto, en todos los pecados que proceden por deliberación de la razón, el mal se viene de aquello que se pretende, pues así como en las realidades naturales no puede haber en acto dos formas sustanciales últimas que perfeccionen a la misma parte de la materia, así tampoco puede haber dos fines últimos de la voluntad. Por eso, así como el agente natural, por el hecho de que induce una forma, causa la ausencia de otra forma, así también la voluntad, por el hecho de que se adhiere como a su fin último a algo que no es su fin debido, se distancia del fin último que le es debido, en lo que se consuma la razón de mal de culpa, fuera de la intención de la voluntad. En cambio, los pecados que proceden fuera de la deliberación de la razón, como los primeros movimientos, se dan por defecto del instrumento, esto es, de las potencias inferiores, que son como instrumentos de la voluntad o de la razón, como es claro en los primeros movimientos.

Por lo tanto, así es claro que el bien es la causa eficiente del mal según el modo en que el mal puede tener causa, a saber, por accidente. Pero no es su causa aquello que es el perfecto y sumo bien, lo cual es claro por una comparación con los agentes naturales, en los que se encuentra un agente universal y un agente particular. El agente particular, que posee una acción determinada a una sola forma, así como es causa de esta forma, así también es causa de la privación de otra forma, como es claro en el fuego o en el

agua. El sol, en cambio, como es causa agente universal para toda forma corporal inferior, no es causa de la privación de la forma más que por su lejanía, como se dice en *De generatione* (II, textos 56-58). De modo semejante también aquello que es un bien particular, causando algún bien determinado, excluye otro bien que no es compatible con aquél. Pero el bien completo, que es la causa universal de todo bien, no es causa del defecto de ningún bien, ni siquiera por su ausencia, porque él mismo, en lo que depende de él, siempre está presente y no sufre la alternancia de ausencia y presencia.

RESPUESTAS

1. De modo esencial el efecto del bien es conservar y producir. Pero también la corrupción o la privación puede ser de modo accidental efecto del bien, como se ha dicho.

2. El bien en todo el universo se da en la mayor parte de los casos [*ut in pluribus*], mientras que el mal se da en la menor parte de los casos [*ut in paucioribus*], pues hay muchas partes del universo en las que no puede darse un mal natural, a saber, los cuerpos superiores son más que aquellos en los que se da un mal natural, que son los cuerpos inferiores. Y en estos también el mal natural se da en los menos, ya que las causas naturales no fallan en sus efectos ordenados sino en la menor parte de los casos. De modo semejante sucede en lo voluntario, si se toma la causa completa, que es la voluntad perfeccionada por el hábito, ya que ésta falla en el acto de la virtud en la menor parte de los casos. Pero la voluntad todavía no perfeccionada por el hábito es una causa incompleta, ya que está abierta a opuestos. Y así como las cosas malas se dan de más modos que las buenas, así en la mayor parte de los casos se inclina más a los males que a los bienes perfectos. En efecto, en nadie la voluntad falla de modo que no se dirija al menos a algunos bienes, ya que el mal, si es perfecto, se destruye a sí mismo, como se dice en *Ethica* (IV, 10).

3. La causa segunda tiene de modo esencial un efecto en tanto que está bajo la causa primera, y por eso tal efecto, que de modo esencial es suyo, se resuelve a la causa primera. Ahora bien, si hay algún defecto suyo de modo accidental, en cuanto que sale del orden de la causa primera, no es necesario que aquel efecto se reduzca a la causa primera, como es claro en la pierna que cojea, pues todo lo que en la cojera corresponde al caminar se realiza mediante la pierna por la capacidad de caminar. Pero la pierna, en cuanto que es desproporcionada a la capacidad de caminar, induce la deformidad que hay en la cojera, por lo cual no es necesario que tal deformidad sea efecto de la capacidad de caminar. Así también los bienes particulares no son causa de modo accidental de algunos defectos sino en tanto que carecen de la perfección del sumo bien. Por eso no es necesario que los defectos que les siguen se reduzcan al sumo bien como a su causa.

4. En la voluntad creada se encuentran dos defectos. Uno que es causa potencial del mal, a saber, el ser a partir de la nada, pues por el hecho de que es de la nada puede fallar, pecando según la variabilidad de la elección. Ahora bien, este defecto no es causa

actual del mal, ya que se seguiría que la voluntad siempre fallaría, como la pierna coja siempre cojea. Otro es el defecto actual según el cual falla en acto, y todo lo que procede de ella, en cuanto que está bajo ese defecto, es un mal. Ahora bien, para aquel defecto que está en el acto de la voluntad no es necesario que haya como causa otro defecto cualquiera que preexiste en acto en la voluntad, ya que así se procedería al infinito, sino que la misma voluntad considerada en sí misma es causa de aquel defecto, pues aquel defecto está en la voluntad en tanto que la voluntad se orienta a algo indebido de algún modo. Pero la voluntad tiene dominio para orientarse al bien creado de un modo indebido, ya que es libre respecto a una y otra cosa. En efecto, no hay semejanza entre la voluntad y el agente natural, pues el agente natural está determinado a una sola cosa por su propia naturaleza, por lo cual no puede ser causa de una acción desordenada sino porque hay algún defecto en el agente mismo. La voluntad, en cambio, no está determinada a una sola cosa, sino que se determina a sí misma según que se adhiere a esto o a aquello, y en tal adhesión radica el primer mal de la voluntad. Por eso del primer mal de culpa, que está en el acto de la voluntad, una cosa buena -a saber, la voluntad-, es causa, pero de modo accidental -como se ha dicho-. Pero del segundo mal, que está en el acto exterior, es causa la voluntad misma, que ya es mala por un acto interior.

5. El mal no tiene causa de modo esencial, sino de modo accidental, como se ha dicho, y esto pretende Dionisio. Así, el bien puede ser causa del mal de modo accidental.

Artículo 4: Si el mal está en el bien como en su sujeto
(I q48 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el mal no está en el bien como en su sujeto, pues, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4), el mal ni es existente, ni está en un existente. Ahora bien, se dice del modo más propio que está en otro lo que está en él como en su sujeto. Luego, lo existente no es sujeto del mal. Ahora bien, todo bien es existente. Luego el mal no está en el bien como en su sujeto.

2. El mal se relaciona con el bien como el no ente con el ente. Ahora bien, el ente no es sujeto del no ente, ya que no se pueden dar simultáneamente. Luego tampoco el bien es sujeto del mal.

3. Ningún contrario es sujeto de su contrario. Pero el bien y el mal son contrarios. Luego el bien no es sujeto del mal. La primera es clara por lo que se dice en *Physica* (I, texto 66 y s.): que el sujeto no es ninguno de los contrarios.

4. Pero si se objeta que esta regla falla en los contrarios que son el bien y el mal -como se dice en el texto-, hay que decir, en contra, que en lo posterior siempre se incluye lo anterior. Ahora bien, la primera oposición es la de la afirmación y la negación. Luego, la afirmación y la negación se incluyen en todos los contrarios. Ahora bien, la afirmación y la negación no pueden ser verdaderas a la vez; por consiguiente, tampoco los demás contrarios. Pero el sujeto existe a la vez con aquello de lo que es sujeto. Luego el bien no puede ser sujeto del mal.

5. Aquello que es esencialmente sujeto de algo es también esencialmente causa suya, porque, como dice Avicena (*Metaph*., I, 1), el sujeto es algo en sí mismo completo que proporciona a otro la ocasión de ser. Por lo tanto, el bien no es universal y esencialmente sujeto del mal.

EN CONTRA, todo lo que es sujeto es ente. Ahora bien, todo ente, en cuanto tal, es bueno, porque el ente y el bien se convierten. Por lo tanto, es necesario que el sujeto del mal sea el bien.

Además, el Filósofo dice en la *Metaphysica* (IX, texto 19), que el mal no está al margen de lo real. Pero estaría al margen de lo real si no estuviera en las cosas. Por lo tanto, el mal está en las cosas como en su sujeto. Ahora bien, toda realidad, en cuanto tal, es buena, ya que por sí mismo el mal no es ninguna cosa, sino una privación. Por lo tanto, el bien es sujeto del mal.

SOLUCIÓN

Lo que es malo de modo esencial -como se ha dicho a partir de las palabras de Avicena (*Metaphys*., IX, 6)- es una privación. Pero la privación, como se dice en

Metaphysica (IV, texto 4), es una negación en la sustancia, es decir, tiene su sujeto en la sustancia. Pero la negación que no determina el sujeto, no se puede llamar privación, sino simple negación. Por eso es necesario que el mal tenga algún ente como sujeto. Ahora bien, todo ente, en cuanto tal, es bueno. Por lo tanto, es necesario que el sujeto del mal sea el bien.

Pero hay que atender a que no todo bien puede ser sujeto del mal. En efecto, hay cierto bien al que no le falta nada de bondad, ya que es perfecto; ni le puede faltar, ya que todas las bondades son una en él, de manera que una no se puede separar de otra, ya que es simple. Y en tal bien el mal no está ni puede estar ni puede pensarse, y éste es el sumo bien, que es Dios. Pero existe cierto bien que, aunque no reúna toda bondad perfectamente, sino que sea deficiente en algo respecto al sumo bien, con todo, no le puede faltar ninguna de las bondades que le son debidas, como es claro en los ángeles y en los cuerpos celestes, que de ninguna manera pueden perder la bondad natural. Y tal bien no puede ser sujeto del mal, pues no toda carencia de bondad es un mal, sino sólo la carencia de aquélla que la cosa puede tener naturalmente y que le es debida -pues carecer de vista no es un mal en la piedra, sino en el ojo-. En efecto, es común a toda privación el requerir en el sujeto la aptitud para el acto.

Además, hay un bien que tampoco alcanza toda la perfección y por su distancia respecto del sumo bien puede carecer de aquellas cosas que le son debidas y que es apta naturalmente para tener. Y tal bien es sujeto del mal, cualquiera que sea éste, por lo cual dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) que el bien particular es sujeto del mal. Este bien que subyace al mal debe considerarse desde la perfección de la que es privado por el mal, porque la privación y el hábito o posesión son acerca de lo mismo. Ahora bien, hay cierta perfección, a saber, la segunda, cuyo sujeto es el ente completo en acto en su ser primero. Y este mismo ente subyace a aquel mal por el que es privado de esta perfección, como el alma por la culpa, mediante la cual se pierde la gracia. Pero hay cierta perfección primera, como la forma substancial, cuyo sujeto está sólo en potencia, a saber, la materia primera, que, como es un ente incompleto y en potencia, de esa misma manera también subyace a la privación de la forma sustancial, como dice el Filósofo (*Phys* ., I, texto 79): que la materia no es un mal de modo esencial, sino de modo accidental, a saber, por razón de la privación a la que subyace.

RESPUESTAS

1. Dionisio entiende el ser en el existente como alguna parte que es constitutiva de la perfección del existente, y de este modo el mal no está en ningún existente, sino sólo como la privación en el sujeto.

2. El mal no se refiere al bien como el no ente tomado absolutamente, se refiere al ente, pues el no ente, tomado absolutamente, es la negación pura que no exige para sí un sujeto. El mal, en cambio, es cierto no ente, que es la privación. Y por eso es necesario que tenga un sujeto determinado, que no puede ser sino un ente bueno.

3. No cualquier mal contraría a cualquier bien directamente, como tampoco cualquier vicio contraría a cualquier virtud, sino sólo a aquel bien cuya perfección es privada por el mal. Pero el mal no está como en su sujeto en aquel bien que se quita por el mal, como la vida natural del hombre no se quita por el mal de la culpa, por lo cual el mal de culpa no se opone al bien que es el viviente con vida natural. Por eso no hay inconveniente en que este mal esté en este bien como en su sujeto.

4. La oposición del mal al bien se puede considerar de dos maneras. Una, según la razón determinada de este bien y de aquel mal; y, de este modo, en estos opuestos, el bien y el mal se aplica la regla de los lógicos que afirma que los contrarios no pueden ser a la vez, ya que -como se ha dicho-, tomando así la oposición del bien y del mal, el mal no se opone a aquel bien en el que está como en su sujeto. De otra manera se puede considerar la oposición del mal al bien según la razón común de ambos, y así el mal tomado absolutamente se opone al bien tomado absolutamente, como este mal a este bien. De este modo no se aplica la regla de los lógicos en estos contrarios, ya que el mal está en el bien. La razón por la que no se aplica es que algo no se llama "bien" por causa de una perfección determinada, sino por la perfección en general. Por eso, cualquier perfección que una cosa tenga, sigue a la razón común de bien. De modo semejante, por cualquier perfección de la que esté privada cae bajo la razón común de mal. Ahora bien, ocurre a veces que algo tiene la primera perfección y está privado de la segunda y, así, tendrá simultáneamente la razón de bien y de mal, pero según diversos aspectos, y de esto no se sigue que las cosas contradictorias sean simultáneamente verdaderas.

5. El mal no tiene sujeto como un accidente propio, sino como la privación de una perfección, y por eso no es necesario que sea causado de modo esencial a partir de los principios de su sujeto, sino que sólo requiere en el sujeto la aptitud y lo debido.

Artículo 5: Si el mal puede corromper todo el bien
(I q48 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el mal puede corromper todo el bien, ya que, como se dice en *Physica* (I, texto 37), todo lo finito se consume cuando se retira una medida determinada. Ahora bien, el bien creado, que es el único que puede ser sujeto del mal, es finito. Luego se puede consumir totalmente por la multiplicación del mal.

2. Pero si se objeta que, aunque sea finito en acto, es infinito virtualmente y en potencia, hay que decir, en contra, que la cantidad virtual o potencial se mide por el objeto. Ahora bien, el objeto puede tener infinitud o bien según la razón de cantidad continua, o bien según la razón de cantidad discreta. Pero de ninguno de los dos modos se disminuye por el pecado la potencia o la virtualidad del bien natural, ya que, así como el alma antes del pecado era capaz del bien infinito, que es Dios, así también es capaz después del pecado. De modo semejante, así como antes del pecado podía ejercer infinitos actos, así también puede ejercerlos después, y no se suprime en ella la potencia, al menos remota, de ningún acto. Luego la disminución del bien por el mal no se realiza según la cantidad de la virtualidad y, en consecuencia, una virtualidad infinita no puede excluir la supresión del bien o del mal.

3. Pero si se objeta que la disminución del bien por el mal no es siempre según la misma cantidad, sino según la misma proporción -como en la disminución del continuo-, y que por eso disminuye siempre indefinidamente y no es suprimida del todo; en contra, hay que decir que siempre que se da la disminución según la misma proporción, aquello que es suprimido en un segundo momento es menor que aquello que se había suprimido primero, ya que si lo primero que se quitó fue un tercio del todo, lo segundo será un tercio del resto, y así sucesivamente. Pero un segundo mal no quita menos de bien que el que quitaba el primer mal, ya que puede ser un mal igualmente grande y el bien ya no es más fuerte para resistirlo, sino más débil. Luego la disminución del bien por el mal no es siempre según la misma proporción.

4. El mal se llama así porque corrompe al bien. Por lo tanto, mientras el mal dura, corrompe continuamente. Pero lo que corrompe continuamente conduce finalmente al no ser, ya que, así como la generación de ninguna cosa es infinita, así tampoco su corrupción, porque el tiempo de la corrupción de cualquier realidad es igual que el tiempo de su generación, como se dice en *De generatione* (II, texto 58). Luego es necesario que el bien se suprima totalmente por el mal.

5. Si el mal disminuye el bien, o bien disminuye aquel bien que es su sujeto, o bien disminuye aquel bien que es su opuesto. Pero no disminuye aquel bien que es su sujeto, ya que ningún accidente disminuye su sujeto. Por lo tanto, se entiende que el mal disminuye aquel bien que se le opone. En consecuencia, ya que aquel bien será

suprimido del todo porque los opuestos no pueden darse a la vez, parece que el bien que disminuye por el mal se suprime totalmente.

EN CONTRA, entre los males el peor es el mal de culpa. Ahora bien, el mal de culpa no suprime del todo el bien, pues dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) que los bienes naturales en los ángeles que pecaron permanecieron íntegros, aunque su pecado sea el más grave. Por lo tanto, el mal no suprime completamente el bien.

Además, el Filósofo dice (*Eth*., IV, 13) que el mal, si es completo, se autodestruye. Pero el mal que quita completamente el bien será un mal íntegro. Por lo tanto, también se destruirá a sí mismo. Pero es imposible que exista lo que se destruye a sí mismo. Por lo tanto, es imposible que exista algún mal que corrompa completamente al bien.

SOLUCIÓN

Como es claro por lo dicho, el mal tomado de modo esencial es cierta privación. Pero para la razón de cualquier privación se requieren tres cosas, a saber, la posesión contraria, el sujeto tanto de la posesión como de la privación, y la disposición del sujeto para recibir la posesión. Y por eso se pueden considerar tres bienes, a saber, el bien que es la perfección opuesta al mismo mal, el sujeto de aquella perfección y de la privación opuesta, y también la misma disposición para aquella perfección, la cual, ya que es cierta incoación de ésta, también es un cierto bien. Por ejemplo, el mal de culpa tiene como sujeto la misma naturaleza del alma, que es un cierto bien; como su opuesto, la gracia misma; y además hay en el alma cierta disposición para tener la gracia.

Por lo tanto, hay que saber que el mal de culpa suprime del todo el bien de la gracia que es su opuesto. Pero no quita nada de la misma naturaleza del alma, que es su sujeto, aunque disminuye la disposición o habilidad. Éste es el bien de la naturaleza que disminuye por la culpa. Ahora bien, la disminución de esta disposición no se realiza por sustracción de alguna de sus partes, pues así como las cualidades y las formas no aumentan por adición (como se ha dicho en el libro I, d17), sino por intensificación, así tampoco disminuyen por sustracción, sino por remisión. Ahora bien, la remisión de esta disposición se da en cuanto que se aleja más del acto, a saber, de la misma gracia, pues la potencia es tanto más completa cuanto más cercana está al acto. Pero sucede que esta disposición puede alejarse de su acto indefinidamente, de modo que siempre permanecerá la disposición o habilidad, porque cualquier acto de pecado produce un alejamiento de la gracia, por lo cual la disposición permanece siempre cada vez menor y más distante de la gracia. Después de un primer pecado no se suprime la potencia para un segundo pecado; más aún, hay una mayor inclinación, por lo cual puede darse un mayor alejamiento. Con todo, nunca se suprime completamente la disposición o habilitación para la gracia, ya que esta disposición es causada por los principios de la naturaleza, los cuales, como se ha dicho, la culpa no disminuye ni suprime. De modo semejante sucedería en las cosas naturales si existiese un calor que pudiese calentar infinitamente más y más, pues siempre permanecería la materia que tendría por su

naturaleza la disposición para el frío y de ninguna manera la perdería; con todo, aquella disposición siempre se haría más y más lejana del acto.

RESPUESTAS

1. Esta disminución no se realiza por sustracción, sino por alejamiento respecto del acto, como se ha dicho.

2. Nada se quita de la cantidad de la virtud o de la potencia, de manera que después del pecado no esté en potencia para un bien tan grande como antes o para tantos bienes como antes. Sin embargo, por cualquier pecado la potencia se aleja del acto, y en esto tiene infinitud, en cuanto que puede ocurrir que, como se ha dicho, se realice indefinidamente.

3. Se concede lo tercero, porque aquella solución no vale nada.

4. El mal, esto es, la misma privación que hay en algún sujeto, no corrompe algo eficientemente en aquel sujeto de modo que se produzca una consunción continua, como lo húmedo se consume por lo cálido, sino que corrompe formalmente hablando, esto es, es la misma corrupción por la que lo corrupto es corrupto; y por eso el argumento no vale.

5. Aquel bien de la naturaleza que disminuye por el pecado es algo medio entre el alma, que es sujeto de la culpa, y la gracia, que es lo opuesto a la culpa, a saber, la misma disposición que radica en el alma y se perfecciona por la gracia. Por eso, según aquel aspecto por el que se refiere a la gracia, se opone a la culpa, en razón de lo cual disminuye por la culpa, de manera que se aleja cada vez más de la gracia. Pero según aquel aspecto por el que radica en la sustancia del alma no se opone a la culpa, sino que es su sujeto, y por eso permanece siempre en el alma mientras permanece la naturaleza.

"Es manifiesto que de la mala voluntad, como de un árbol malo, surgen todas las obras malas". Dice esto para excluir cierta objeción tomada de las palabras del Señor: "el árbol bueno no puede dar frutos malos" (*Mt.*, 7, 18), de lo cual parece seguirse que una cosa buena no puede ser causa del mal. Pero hay que decir que el árbol es la causa próxima del fruto, mientras que la causa primera en aquél género es: o bien el sol o bien la tierra. Y la causa primera es común tanto a los buenos como a los malos árboles, y tanto a los buenos como a los malos frutos. Por eso, la naturaleza de la voluntad, que es una y la misma, como causa primera es principio de las buenas y malas voluntades, y de los actos exteriores buenos y malos. Pero la mala voluntad, que se compara al árbol, es causa próxima del acto malo externo, que se compara al fruto.

"Aquí puedes ver que la causa... es la primera voluntad del bien mudable". Esto no significa que si el primer ángel y el primer hombre no hubiesen pecado, los demás no hubiesen podido pecar, sino que de aquellos primeros pecados se siguieron los demás.

"Luego donde no hay bien no puee haer privación o corrupción del bien". Esto no hay que entenderlo del bien que es privado por el mal, ya que así su argumentación no valdría, pues este bien existía antes de la llegada del mal, pero no permanece tras la llegada del mal; sino que se entiende del bien que es sujeto del mal, que, sin duda, se corrompe en cuanto es privado de la perfección debida, el cual, si dejase de existir, no podría ser privado y, por tanto, tampoco podría ser corrompido.

"Son privaciones de los bienes naturales". Esto hay que entenderlo del bien natural o al que la naturaleza está ordenada, como la gracia o la virtud, o de la mismas disposiciones a estos bienes, pues si se entendiese de los bienes naturales que son del ser natural o que siguen a la naturaleza, sería falso, ya que tales bienes permanecen íntegros después del pecado, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4).

"Falla aquella regla de los dialécticos, según la cual afirman que en ninguna cosa puede haber a la vez dos contrarios". Ya se ha dicho cómo falla y cómo no. Pero en el sentido en el que se propone como regla nunca falla, aunque en el bien y en el mal falle de algún modo en el que no falla en otros contrarios que designan formas especiales, como se ha dicho.

"De las mismas realidades por las que los hombres son malos", esto es, de los pecados, que también, en cuanto que son cosas, tienen cierta bondad; pero en cuanto que fallan, son males.

Distinción 35

EL PECADO ACTUAL EN SÍ MISMO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Se exponen varias propuestas sobre qué es el pecado y cuál su esencia*.

Hay tres opiniones distintas: unos afirman que el pecado está en la voluntad y no en los actos externos; otros que están en ambos; otros que el pecado no está allí, pues los actos son buenos y provienen de Dios.

2. *El pecado es el acto malo, tanto el interior como el exterior, y reside principalmente en la voluntad.*

Se ha de distinguir lo que es el acto y su ordenación. En cuanto *acto* (en cuanto es, y es una naturaleza) es bueno y creado por Dios; en cuanto acto *desordenado*, es malo y pecado.

3. *Se resuelven varias objeciones.*

a) *Objeción*: Si el pecado, en cuanto acto, es bueno y proviene de la naturaleza, actos como el adulterio, el homicidio o la incredulidad no son pecados, puesto que son buenos.

Respuesta : no se puede hablar de actos *viciosos* sino de los vicios de los actos (que en sí y por su naturaleza son realidades buenas); y esos vicios no proceden de Dios, sino las realidades de tales actos (en donde se encuentra la privación o negación).

b) *Objeción*: Si el pecado es una corrupción del bien, o lo es en cuanto pecado, entonces es una pena, y toda pena proviene de Dios; si no lo es, parece ser una corrupción del bien en cuanto el bien es bueno.

Respuesta : El acto malo es una corrupción del bien, no en cuanto *acto* ni en cuanto *bueno*, sino como *pecado*. Además, en cuanto pecado no es pena, porque el pecado no es pasivo, sino una realidad activa y voluntaria que provoca un daño.

c) *Objeción*: Cómo el pecado, en cuanto es pecado, puede corromper el bien si no es nada.

Respuesta : El pecado puede corromper en cuanto priva de los bienes: de las virtudes o dones gratuitos; porque daña también la razón y la voluntad, que son los bienes naturales al oscurecerlas y viciarlas; y finalmente porque aleja al hombre de Dios (en

cuanto a la desemejanza que causa) que es el sumo bien por el que, por participación, son buenas las cosas.

Duda : Si la pena es también una privación o corrupción del bien. *Respuesta*: efectivamente es una privación del bien a modo de pasión y efecto involuntario; a diferencia del pecado que es una privación voluntaria y por modo de eficiencia.

Qué es el pecado .- Después debe examinarse qué es el pecado.

San Agustín, contra Fausto.- "Pecado es -como dice San Agustín- toda palabra, obra o deseo que se hace contra la ley de Dios" (*Contra Faust.,* XXII, 27).

San Agustín, otra descripción.- El mismo, en el libro *De duabus animabus*: "El pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohibe la justicia" (*De duab. anim.* 11, 15).

En ambas definiciones se trata del pecado actual y del mortal, no del venial. Con la primera descripción se muestra que el pecado es una mala voluntad, o una palabra u operación mala, esto es, un acto malo, tanto interior como exterior. Con la segunda se muestra que es un acto interior, pues la voluntad, como se ha dicho antes (d26), es un movimiento del alma; luego es un acto interior.

También Ambrosio, en el libro *De paradiso*, dice: "¿Qué es el pecado, sino el quebrantamiento de la ley divina y la desobediencia de los preceptos celestiales? Luego el pecado está en el que quebranta, pero en el que ordena no hay culpa. En efecto, no habría pecado, si no hubiese una prohibición, pero si no pudiese haber pecado, tal vez tampoco habría virtud, la cual, si no hubiesen algunas semillas de malicia, no podría subsistir o destacarse" (*De parad.,* VIII, 39). Aquí San Ambrosio define que el pecado es el quebrantamiento de la ley y la desobediencia.

San Juan dice: "El que comete pecado, comete una iniquidad, y el pecado es la iniquidad" (1 *Jn*., 3, 4). Comentado ese pasaje, dice San Agustín (mejor: Beda, *In 1 Jn.,* 3): "«Lex» en latín es «Nomos» en griego, de donde viene «anomia»: la iniquidad que es contra la ley o sin ley. Por eso dice: «el pecado es la iniquidad»: en todo lo que pecamos, obramos contra la ley de Dios. Por eso se dice en *Salmos*: «He considerado como delicuentes a todos los pecadores de la tierra» (*Sal.,* 118, 119), no sólo a los que desprecian la ley escrita, sino también a los que corrompen la inocencia de la ley natural".

Expone sentencias de diversos autores sobre el pecado .- Acerca de esto, con ocasión de esta diversidad de palabras, muchísimos han opinado cosas diversas sobre el pecado.

Tres opiniones sobre el pecado.- Unos han dicho que el pecado es sólo la voluntad mala y no los actos exteriores. Otros, que lo son la voluntad y el acto; y otros, que ninguno de los dos, diciendo que todos los actos son buenos y que proceden de Dios como su autor, y que el mal no es nada, como dice San Agustín en *SuperIoannem*: "Todo ha sido hecho por él, y sin él no se ha hecho nada, esto es, el pecado, que es

nada, y nada hacen los hombres cuando pecan" (*Super I Ioan.,* tract. 1, 13).

Antes (d34) también ha dicho San Agustín que "el mal es la privación o la corrupción del bien"; y también en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, dice: "El sumo mal no tiene ninguna proporción, porque carece de todo bien y la proporción es algún bien. Por consiguiente, no es, porque no se contiene en ninguna especie, y todo el nombre del mal se ha tomado de la especie de la privación" (*De div. quaest. 83*, 6). Además, en *De ecclesiasticis dogmatibus* se dice que "el mal o la malicia no ha sido creado por Dios, sino inventado por el Diablo" (más bien: Genadio, *Diff. eccl.,* 27), e incluso éste fue creado bueno. Él mismo también, en *Contra manichaeos,* muestra qué es pecar, diciendo: "¿Qué es pecar, sino apartarse de los preceptos de la verdad o de la verdad misma? Y si los pecadores no lo hacen voluntariamente, son juzgados injustamente" (más bien: Evodio, *Contra Manich.*, 8). ¿Qué debe sostenerse, entonces, en medio de tan gran diversidad? ¿Qué debe decirse?

Aquí expone la verdadera sentencia sobre el pecado .- Verdaderamente debe decirse y libremente debe enseñarse que el pecado es el acto malo interior y exterior, a saber, el pensamiento, palabra y obra malos. No obstante, el pecado radica principalmente en la voluntad, de la cual, como de un árbol malo, proceden las obras malas como frutos malos (cfr. *Mt.,* 7, 17-18).

Tradición de algunos que dicen que la voluntad y el acto malos, en cuanto son, son naturalezas; y por ello son buenos; pero en cuanto son malos, son pecados.- Sin embargo, algunos, prestando atención diligentemente a las palabras que San Agustín utiliza en los pasajes antes citados (d34) y al comentar otros lugares de la Escritura, enseñan no sin sabiduría que la mala voluntad y los malos actos, en cuanto que son, son buenos, pero en cuanto que son malos, son pecados. Ellos dicen que toda voluntad y acto, en cuanto que es acto y voluntad, es una naturaleza buena que viene de Dios y que procede de él como autor, pero en cuanto que se realiza desordenadamente y contra la ley de Dios, y carece del fin debido, es pecado. Así, en cuanto que es pecado, es nada, pues no es sustancia ni naturaleza alguna.

Prueban mediante testimonios de autoridad que todas las voluntades y los actos son buenos en cuanto que son .- Que toda voluntad y toda acción sea un bien en cuanto que son, lo prueban por lo que dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Dios sólo es causa del bien y no es autor del mal, porque es autor de todas cosas que son, las que son buenas en la medida en que son" (*De div. quaest. 83*, 21). El mismo, probando que nada ocurre por casualidad en el mundo, dice en el mismo libro: "Todo lo que se hace por casualidad, se hace insensatamente; y lo que se hace insensatamente, no es hecho por la providencia de Dios. Luego si en el mundo se hacen algunas cosas por casualidad, no todo el universo está administrado por la providencia; y si no todo el mundo está administrado por la providencia, hay alguna naturaleza o sustancia que no pertence a la obra de la providencia de Dios. Pero todo lo que es, en

cuanto que es, es bueno. En efecto, el bien supremo es aquél por cuya participación existen todos los demás bienes; y todo lo que es mutable, en cuanto que es, es bueno, no por sí mismo, sino por la participación de aquel bien, que también llamamos providencia divina. Por lo tanto, nada en el mundo se hace por casualidad" (*De div. quaest. 83*, 24). Se apoyan en estos testimonios para demostrar que todo lo que es, en cuanto que es, es bueno. Por eso dice San Agustín, en *De doctrina christiana*: "Aquel bien supremo y originario es el que es completamente inmutable, y las demás cosas que son no pueden ser sino por él; y son buenas en cuanto que han recibido el que sean" (*De doct. christ.,* I, 32).

Qué se sigue de lo anteriormente dicho.- De lo dicho se colige y se infiere que si hay una mala acción y una mala voluntad, en cuanto que es, es buena. ¿Pero quién negará que existan malas acciones y malas voluntades? Por lo tanto, la mala acción o voluntad, en cuanto que es, es un bien; y en cuanto que es voluntad o acción, es un bien de modo semejante, pero es mala por el vicio, el cual no procede de Dios ni es algo.

El vicio de la voluntad.- Esto San Agustín parece haberlo advertido en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, donde dice: "El vicio es de de la voluntad, y por él el hombre se hace peor. Y el vicio está muy lejos de la voluntad de Dios, como enseña la razón" (*De div. quaest. 83*, 3). A partir de este pasaje prueban que la voluntad, en cuanto que es viciosa, no proviene de Dios, y que es pecado en cuanto que es viciosa. Y es pecado, según dicen, en cuanto no posee el orden ni el fin debido. Y la acción, en cuanto que procede del mal y no tiene orden, también tiende al mal.

Otra prueba de que todo acto, en cuanto que es, es bueno .- También prueban de otro modo que todo acto interior o exterior, en cuanto que es, es bueno, pues no habría un acto malo si no hubiese una realidad buena, ya que no hay una realidad mala a menos que la misma realidad sea buena. Por eso dice San Agustín en *Enchiridion*: "Toda naturaleza es un bien, y no habría ninguna realidad mala si la realidad misma que es mala no fuese una naturaleza. Por lo tanto, no puede haber mal si no hay algún bien. Cuando esto se dice parece absurdo, pero la concatenación del razonamiento nos obliga a decirlo" (*Enchir.*, 13).

Resumen de lo antes dicho.- Por los testimonios de autoridad aducidos afirman que todo acto, en cuanto que es, es una realidad buena, y que nada es malo -esto es: pecado-, a menos que incluso aquello mismo sea bueno bajo algún aspecto. Añaden que Dios es autor de todas las cosas que son, en cuanto que son, y que de su voluntad proceden todas las cosas que son, las cuales, en cuanto que son, son naturalezas.

Objeción contra aquellos que dicen que todos los actos, en cuanto que son, son buenos .- A los que afirman esto se opone lo siguiente: si todas las cosas que son, en cuanto que son, son buenas y son naturalezas, entonces el adulterio, el homicidio y otras cosas semejantes, en cuanto que son, son buenas y son naturalezas, y se hacen por

voluntad de Dios. Si esto es así, los que realizan aquellas cosas obran el bien, lo que es completamente absurdo.

Respuesta de aquellos.- Pero a esto aquellos responden del siguiente modo. Dicen que el adulterio, el homicidio y las cosas de este tipo no significan de modo absoluto los actos, sino los vicios de los actos, y que los actos mismos de adulterio o de homicidio, en cuanto que son y en cuanto que son actos, proceden de Dios y son naturalezas buenas, pero no en cuanto que son adulterio y homicidio. Por eso dicen que no se sigue, si los actos que son homicidios y adulterios proceden de Dios, que los homicidios y adulterios procedan de Dios.

Otra objeción contra los mismos.- También se les objeta que, si no hay algo malo que no sea a una naturaleza y una realidad buena, ¿de qué modo son pecados, entonces, no creer en Dios, no ir a la Iglesia y otras cosas semejantes, si estas cosas no son naturalezas o, más aún, no son de ningún modo? Pues no ir a la Iglesia, no creer y las cosas de este tipo no son algo ni son cosa alguna.

Respuesta en donde señalan que las cosas que se afirman mediante negación ponen algo, como no creer en Dios y cosas de este tipo.- A esto responden que, mediante estas y otras expresiones semejantes, que parecen significar privaciones de modo absoluto y no designar nada en la realidad, porque se dicen mediante negaciones, en realidad significan ciertas realidades y actos. En efecto, no creer en Cristo dicen que es incredulidad, y con el nombre de incredulidad se significa un acto malo de la mente. Del mismo modo, cuando se dice: "no ir a la Iglesia es malo", se significa el desprecio del que no va, esto es, un propósito o una voluntad mala, ya que esto es desviarse del bien y por eso es malo, al igual que, a la inversa, apartarse del mal es un bien. Por lo tanto, así como el apartarse del mal significa algo en la realidad, a saber, la voluntad y el propósito de evitar el mal (pues no puede ser bueno lo que no es de ningún modo), así también el apartarse del bien significa algo "que es", a saber, la voluntad y el propósito de hacer el mal, y según esto es verdadera y válida para todos los casos [*generalis*] aquella descripción del pecado mortal que antes ha propuesto San Agustín.

Si el acto malo, en cuanto que es pecado, es una privación o corrupción del bien .- Pueden también preguntarse los mismos si, ya que el pecado es una privación o corrupción del bien -como se ha dicho antes (d34)-, y todo acto malo es pecado, si es una privación o corrupción del bien en cuanto que es pecado, o no.

Oposición a ambas partes.- En efecto, si en cuanto que es pecado es una corrupción del bien, y puesto que la privación o corrupción del bien son una pena para el hombre, entonces en cuanto que es pecado es una pena. Pero si esto es así, entonces en cuanto que es pecado, parece ser un bien y provenir de Dios. Ahora bien, si es una corrupción del bien mas no en cuanto que es pecado, se pregunta respecto a qué es corrupción del bien. Pues si es una corrupción y no lo es en cuanto que es pecado, entonces, es una

corrupción o privación del bien en cuanto que es bueno, ya que aparte de lo que es pecado no hay en aquello más que bien.

Respuesta en donde se dice que en cuanto es pecado, es privación o corrupción del bien, pero no es una pena.- A esto responden también aquellos que el acto malo, no en cuanto que es, ni en cuanto que es bueno, es una privación o corrupción del bien, sino en cuanto que es pecado; mas no es una pena o algo que proceda de Dios en cuanto que es pecado. En efecto, como se infiere de las palabras expuestas de San Agustín, el pecado se llama privación o corrupción de modo activo, no pasivo, pues el mal o el pecado se dice que es una corrupción del bien porque a una naturaleza buena "la priva de algún bien, pues si no priva de algún bien, no daña", como ha dicho antes (d34) San Agustín: "pero daña; luego, sustrae un bien". Pero no daña más que en cuanto que es pecado. Entonces, en cuanto que es pecado priva de un bien. Por consiguiente, en cuanto que es pecado, es una privación o corrupción del bien.

De qué modo, en cuanto que es pecado, puede corromper el bien, si no es nada.- Pero como no es nada en cuanto que es pecado, ¿de qué modo puede corromper o sustraer un bien?

Respuesta de San Agustín por medio de una semejanza.- San Agustín te enseña esto en De natura boni, diciendo: "Abstenerse del alimento no es ninguna sustancia, pero la sustancia del cuerpo, si se abstiene completamente del alimento, se debilita y quebranta. Así también el pecado no es sustancia" (más bien: De nat. et grat., 20), pero por él la naturaleza del alma se corrompe.

Que el pecado es propiamente la corrupción del alma, y de qué modo.- El pecado, esto es, la culpa, es propiamente la corrupción del alma. Y si se pregunta en qué puede corromperse el alma, esto se aclara en la parábola de aquél que «cae en manos de unos ladrones» (Lc., 10, 30) que lo expolian y hieren. En efecto, el hombre cae en poder de los ladrones cuando se entrega por el pecado al poder del Diablo, y entonces por el pecado es expoliado de los dones gratuitos, esto es, de las virtudes, y queda dañado en sus bienes naturales, que son la razón, el intelecto, la memoria, el ingenio y las realidades de este tipo, que por el pecado quedan oscurecidas y viciadas. Por el pecado también se priva de aquel bien por cuya participación existen todos los demás bienes, y se ve tanto más privado de él cuanto más se aleja de él.

De qué modo el hombre se aleja de Dios, a saber, por la desemejanza que produce el pecado .- Pero se aleja de él por el pecado, no por la distancia del lugar, porque él en todas partes está presente en todo y "todas las cosas están en él -como dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*-, mas él mismo no es un lugar. No obstante, en sentido impropio se dice que el lugar de Dios es el templo de Dios, no porque en él se contenga, sino porque está presente y habita en él; y por aquello se entiende un alma limpia" (*De div. quaest. 83*, 20). Por consiguiente, uno por el pecado

no se aleja de Dios según el lugar, sino que se aleja porque se aparta de su semejanza, y tanto más cuanto más desemejante. "Pero aquellas cosas que son semejantes por participación -como dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*-, en Dios reciben desemejanza, pero la semejanza misma de ningún modo y bajo ningún aspecto puede ser desemejante. Por eso ocurre que, como el Hijo es la semejanza del Padre, en nada puede ser desemejante al Padre, y por su participación son semejantes todas las cosas que son semejantes a Dios" (*De div. quaest. 83*, 23) y pueden recibir la desemejanza. Mas nada hay que haga al hombre tan desemejante a Dios como lo hace el pecado.

Que el pecado es también la privación del bien del cuerpo.- Pues aunque el pecado sea la corrupción o privación de un bien que está en el alma, también es privación y corrupción del bien del cuerpo, como el cuerpo del hombre fue privado del beneficio de la inmortabilidad e impasibilidad que tuvo antes del pecado.

Si la pena es una privación del bien.- Suele preguntarse si también la pena es una privación o corrupción del bien. A esto puede responderse fácilmente si se traen a la memoria las cosas que se han dicho, pues hemos dicho antes que la privación o corrupción del bien puede entenderse en sentido activo o pasivo, esto es, según la eficiencia o el efecto. Por eso, tanto el pecado como la pena se dice que son privaciones o corrupciones del bien, pero el pecado lo es según la eficiencia, porque priva del bien o lo corrompe, mientras que la pena lo es según el efecto, esto es, según la pasión que es efecto del pecado. En efecto, una cosa es la pena y otra la culpa; una viene de Dios, esto es, la pena, y la otra proviene del Diablo o del hombre, esto es, la culpa (cfr. d32).

Ya que en el pecado actual se consideran dos cosas, a saber, el defecto, por el que tiene razón de mal, y la sustancia del acto, según la cual se llama pecado actual, después de tratar sobre el pecado actual en tanto que tiene razón de mal, comienza aquí a tratar sobre él en cuanto a la sustancia del acto en la que se funda el defecto, según el cual se dice que es malo. Y se divide en dos partes: en la primera, trata acerca del pecado en cuanto al acto. En la segunda, acerca de la potencia que hay respecto al acto de pecado (d44): "Después de lo expuesto, se presenta como cosa digna de ser examinada si recibimos de Dios la capacidad de pecar". La primera se divide en dos: en primer lugar trata acerca del pecado en general; en segundo lugar, desciende a las diferencias de los pecados (d42): "Dado que la voluntad mala y la obra son pecados, suele preguntarse si el el mismo hombre y acerca de la misma cosa, son un solo pecado". Lo primero se divide en dos: la primera parte, determina acerca del acto de pecado en general. Pero ya que el acto de pecado o bien es de la voluntad interior, o bien es de la obra exterior, en la segunda parte desciende a ambos actos (d38): "Después de lo dicho debe tratarse sobre la voluntad y su fin". La primera se divide en dos: primero, expone la opinión de algunos que dicen que los actos de los pecados proceden de Dios; segundo, propone la opinión contraria (d37): "Pero hay otros muchos que opinan de un modo muy distinto sobre el pecado y el acto". Lo primero se divide en dos: en primer lugar, expone la opinión de aquellos que dicen que todos los actos derivan de Dios; en segundo lugar, incidentalmente -porque esta disputa lo exigía- trata acerca de la relación del pecado con la pena: si el pecado puede ser una pena (d36): "Ha de saberse que algunos son pecados de tal modo que también son penas de los pecados".

La primera parte se divide en tres: en primer lugar, propone la definición de pecado; en segundo lugar, presenta diversas opiniones ocasionadas a partir de las descripciones hechas, donde dice: "Acerca de esto, con ocasión de esta diversidad de palabras, muchísimos han opinado diversas cosas sobre el pecado"; en tercer lugar, expone aquella opinión según la cual todos los actos proceden de Dios, donde dice: "Sin embargo, algunos, prestando atención diligentemente a las palabras que San Agustín utiliza... enseñan no sin sabiduría", etc. Acerca de lo segundo, hace dos cosas: la primera, da cuenta de diversas opiniones; la segunda, dice brevemente qué debe pensarse de ellas, donde dice: "Se puede decir ciertamente". Lo tercero se divide en tres partes: en la primera, se propone una opinión; en la segunda, se confirma la opinión por argumentos, donde dice: "Que toda voluntad y toda acción sea un bien en cuanto que son, lo prueban por lo que dice San Agustín", etc. En la tercera, se expone la respuesta a lo que se puede objetar en contra, donde dice: "A los que afirman esto se opone lo siguiente: si todas las cosas que son, en cuanto que son, son buenas… entonces el adulterio, el homicidio y otras cosas semejantes, en cuanto que son, son buenas". Acerca de la segunda parte expone dos razones: la primera, se toma de la razón de ente; la segunda, de la relación

del mal al bien, en el que el mal radica de modo necesario como en su sujeto, donde dice: "También prueban de otro modo que todo acto interior o exterior, en cuanto que es, es bueno". La primera razón es ésta: todo ente, en cuanto que ente, es bueno y procede de Dios; pero toda acción es un ente; por tanto, etc. Primero, prueba la mayor; segundo, expone la menor e infiere la conclusión, donde dice: "De lo dicho se colige y se infiere", etc.

"A los que afirman esto se opone lo siguiente", etc. Aquí excluye las objeciones que puede haber en contra de esta opinión. Y lo divide en tres, según las tres objeciones: la primera, se toma de los actos que apenas nombrados suenan a mal, como el homicidio, etc.; la segunda, de las omisiones que no parece que tengan un acto, donde dice: "También se les objeta"; la tercera, de la relación de la pena a la culpa, donde dice: "Pueden también preguntarse los mismos". Y se divide en dos: en primer lugar, expone la objeción y la resuelve mostrando que una cosa es la corrupción del bien por la culpa y otra la corrupción del bien por la pena; en segundo lugar, suscita ciertas cuestiones con ocasión de la solución, donde dice: "Pero como no es nada en cuanto que es pecado, ¿de qué modo puede corromper o sustraer un bien?"; y acerca de esto hace dos cosas: la primera, pregunta cómo la culpa puede ser una corrupción activamente; la segunda, cómo la pena es una corrupción pasivamente, donde dice: "Suele preguntarse si también la pena es una privación o corrupción del bien". Acerca de la primera hace tres cosas: primero, muestra el bien por el que el mal de culpa se dice que es activamente una corrupción; segundo, muestra de qué bien es corrupción, donde dice: "El pecado, esto es, la culpa, es propiamente la corrupción del alma"; tercero, explica algo que había dicho, a saber, cómo alguien se aleja de Dios, donde dice: "Pero se aleja de él por el pecado".

Cuestión única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Acerca de la división del mal en culpa y pena; 2. Acerca de la definición de culpa; 3. Si toda culpa consiste en un acto; 4. Si consiste sólo en un acto interior o también en un acto exterior; 5. Si la culpa es la corrupción de las potencias del alma.

Artículo 1: Si el mal se divide suficientemente en mal de culpa y mal de pena (I q48 a5)

OBJECIONES

1. Parece que el mal no se divide suficientemente en mal de culpa y mal de pena, pues el mal no es otra cosa que el defecto del bien. Ahora bien, todo lo que es menos bueno que otro no se da sin defecto de algún bien. Por lo tanto, todo lo que es menos bueno, es también un mal. Pero todas las cosas creadas son menos buenas. Luego, ya que hay muchas criaturas en las que no hay pena ni culpa, parece que el mal no se divide de modo suficiente en mal de pena y mal de culpa.

2. En aquellas cosas que no tienen dominio de su acto, no puede haber mal de culpa. Ahora bien, en las que no hay culpa tampoco hay pena, ya que la pena se debe a la culpa. Luego, ya que hay muchas cosas que no tienen voluntad ni dominio de su acto, en las cuales, no obstante, hay algún mal, como es claro en las cosas insensibles, parece que el mal no se divide suficientemente en pena y culpa.

3. San Agustín dice (*De mor. Eccl.*, 3) que el mal se llama así porque daña. Ahora bien, todo lo que daña es una pena. Por tanto, todo mal es una pena. Luego no se pone adecuadamente un mal frente a la pena.

4. Pero si se objeta que la pena daña pasivamente y la culpa daña activamente, hay que decir, en contra, que la pasión es un efecto y una consecuencia de la acción. Por lo tanto, si la pena es un daño pasivo y la culpa un daño activo, toda pena será cierta consecuencia de la culpa. Y así todo lo que causa una pena cometerá una culpa, lo cual es herético, porque así se destruiría el orden de la justicia.

5. Hay alguna pena que consiste sólo en la negación, como la carencia de la visión divina. Pero la pasión no es sólo una negación, más aún, es algún ente positivamente dicho, ya que es uno de los diez géneros. Luego no toda pena es un daño significado pasivamente.

6. Hay ciertas culpas que no consisten en ningún acto, como es claro sobre todo en el pecado original. Pero nada daña activamente sino por alguna acción. Luego no toda culpa es un daño activo.

EN CONTRA, está lo que dice San Agustín: "Todo nuestro mal es o bien algo que hacemos o bien algo que padecemos" (cfr. *De lib. arb.*, I, 1). Ahora bien, el mal que hacemos es la culpa y el mal que padecemos es la pena. Por lo tanto, el mal se divide en culpa y pena.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes, el mal, propiamente hablando, es cierta privación de algún bien. Pero el bien consiste en un acto y en una perfección, por lo cual es necesario que la

distinción de los males sea según la distinción de las perfecciones. Ahora bien, hay dos actos o perfecciones, a saber, el acto primero y el segundo. El acto primero es la misma forma primera y el acto segundo es la operación. Por eso, de la privación de una y otra perfección surgen las diversas diferencias de mal, pues si se priva alguna forma o perfección de alguna realidad natural se dirá que es un mal de la naturaleza; pero si se priva la perfección de la operación se dirá que es un pecado, ya que, como se dice en *Physica* (II, texto 82), el pecado se da en aquellas cosas que están destinadas a conseguir un fin cuando no lo consiguen. Pero toda cosa está destinada a conseguir su fin por su operación. Por eso es necesario que el pecado consista en la operación en cuanto que no es dirigida como lo exige el fin, según lo cual el gramático no escribe correctamente ni el médico prepara correctamente la medicina.

Ahora bien, como se dice en *Metaphysica* (V, texto 1), el bien y el mal están de un modo especial en las cosas que obran por elección, que conocen la razón de fin y pueden determinar el fin para sí mismas. Por eso, el pecado toma en tales cosas una razón particular de mal, de modo que en ellos también se llama culpa. Por eso el pecado está en más cosas que la culpa, ya que, como se dice en *Physica* (II, texto 82) el pecado está tanto en las cosas que son según la naturaleza como en las que son según el arte, pero la culpa no puede estar sino en las cosas que son por voluntad. En efecto, nada tiene la razón de culpa sino lo que es vituperable; y no se debe el vituperio a algo por cualquier acto desordenado, sino por aquel acto que está bajo su dominio. Pero tener dominio sobre sus actos, de manera que puede hacer y no hacer, es propio de la voluntad. Por eso la culpa añade sobre el pecado el ser un acto de la voluntad. De modo semejante, el mal de la naturaleza en las realidades que tienen la elección toma cierta razón particular de mal, a saber, la razón de pena, en cuanto que la voluntad se opone al defecto. Por eso toda pena es un mal de la naturaleza, pues se dice que la pena es un mal, como dice San Agustín (*De mor. Eccl.,* 3), ya que daña a una naturaleza buena en cuanto que le quita aquello por lo que la naturaleza se perfecciona, o bien en su ser natural -como la ceguera-, o bien en lo sobreañadido a la naturaleza, como la sustracción de la gracia o cosas semejantes. Sin embargo, algunos dicen que incluso en los animales la carencia de razón tiene razón de pena, pero parece mejor decir que no hay pena más que donde puede haber culpa. Y así es claro que el mal de la criatura racional se divide de modo conveniente en pena y culpa.

RESPUESTAS

1. El nombre "defecto" se puede tomar: o bien negativamente, o bien privativamente. Si se toma negativamente, no todo lo que tiene defecto de algún bien tiene por eso un mal, ya que el mal es una privación, por lo cual no es sino el defecto de aquello que algo puede y debe tener. Pero, si se toma privativamente, es claro que no todo lo que carece de algún bien tiene un defecto, pues no ver no es defecto en la piedra. Por eso es claro que el argumento procede por la equivocidad del nombre "defecto".

2. La culpa y la pena no son diferencias del mal absolutamente tomado, sino del mal

según que está en los que tienen elección, como se ha dicho.

3. "Dañar" se dice de dos modos, a saber, eficientemente y formalmente. Ahora bien, se dice que daña formalmente el daño mismo, o la misma privación o carencia de bien, así como la blancura hace algo blanco; y así todo lo que daña es una pena en aquellos que son capaces de tenerla. Pero si se toma eficientemente, se dice que daña aquello que causa la privación de alguna perfección en la cosa. Y la culpa daña de este modo, ya que por un acto desordenado se quita alguna perfección, a saber, la gracia; y la privación misma de la gracia es la pena. Por eso el Maestro dice que la culpa es la corrupción del bien en sentido activo, ya que el mal de culpa consiste en el defecto del acto en tanto que carece del fin debido y de las circunstancias debidas, y este acto deficiente obra o realiza en el alma la privación de la gracia; y la misma privación de la gracia pasivamente tomada es la pena.

4. Toda pena es cierta corrupción inducida por algún agente y, aunque la culpa sea algo activo en la corrupción, no todo lo activo en la corrupción es culpa. Por eso no es necesario que todo lo que infiere una pena incurra en una culpa.

5. "Pasión" se puede tomar de dos maneras: una, en cuanto a la naturaleza de la cosa, como consideran la pasión el lógico y el naturalista, y de este modo no es necesario que toda pena sea una pasión, sino cierta pena, a saber, la pena de sentido; otra manera, en cuanto al modo de significar, como lo considera el gramático, y así se dice que es pasivamente aquello que deriva de un verbo pasivo, por lo cual la privación por la que alguien es privado de algo se llama privación pasiva y la privación por la que alguien priva se llama privación activa. Y tomando "pasión" de este modo, toda pena es una corrupción o privación pasiva.

6. No se dice que la culpa es una corrupción activa porque consista en un acto, sino más bien porque obra la corrupción. Y por esto no procede la objeción, pues ocurre algunas veces que una privación pasivamente dicha surge o es introducida por algo que no es un acto. Pero se dirá más adelante si se requiere una operación en toda culpa.

Artículo 2: Si son adecuadas las definiciones de pecado aquí expuestas
(I-II q71 a6)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado es definido de modo inadecuado en lo expuesto, pues aquello que se define es necesario que sea algo, ya que la pregunta sobre si algo es [*an est*] precede a la cuestión sobre qué es [*quid est*]. Además, todo lo que se define tiene esencia, ya que la definición significa la esencia de la cosa. Pero, según San Agustín (*In I Ioan*., 1, 1), nada es el pecado, y nada hacen los hombres cuando pecan. Luego no puede ser definido.

2. La definición debe convertirse con lo definido. Ahora bien, las definiciones del pecado dadas aquí no convienen a todo pecado, como se dice en el texto. Luego han sido asignadas inadecuadamente.

3. En la definición de lo superior no debe ponerse el inferior. Pero "lo deseado", "lo dicho" o "lo hecho" son algo inferior al pecado, ya que todo lo hecho contra la ley de Dios es pecado, pero esta afirmación no es convertible. Luego se asigna de modo inadecuado la descripción a partir de lo posterior según la naturaleza.

4. A una virtud especial se opone un pecado especial. Pero la justicia es cierta virtud especial. Luego el pecado, tomado universalmente, no se debe definir por oposición a la justicia.

5. La obediencia es cierta virtud especial. Ahora bien, a la obediencia se opone la desobediencia. Por lo tanto, la desobediencia será un pecado especial. Luego ya que la especie no se debe poner en la definición del género, parece inconveniente que el pecado, tomado universalmente, sea definido por la desobediencia.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, el pecado significa un mal que consiste en una operación. Por eso a la razón de pecado concurren dos cosas, a saber, el acto y el defecto mismo por el cual se verifica la razón de mal. Pero aquel defecto que causa la razón de mal en el pecado -como se ha dicho-, es el defecto en el acto de la rectitud por la cual se dirigía al fin. Ahora bien, el fin último de la naturaleza racional, que considera sobre todo el teólogo, es la misma bienaventuranza eterna, a cuyo fin nos dirigen la ley divina como instruyendo, y la justicia como inclinando a aquello. Por eso, el pecado se describe aquí de tres modos, pues en la primera descripción se indica la sustancia del acto en orden a los instrumentos con los que se ejercen los actos, cuando dice "lo dicho" o "lo hecho" o "lo deseado", y se indica la privación de aquella cosa que dirige instruyendo, a saber, la ley, cuando dice que se hace "contra la ley del Señor". En cambio, en la segunda descripción, se indica la sustancia del acto por parte del objeto, cuando se dice: "voluntad de retener o de conseguir", y se indica la privación de aquella cosa que dirige inclinando al fin por

modo de hábito, cuando dice: "que impide la justicia". Finalmente, en la tercera descripción se indica aquello que es formal en el pecado, por lo que tiene razón de mal, a saber, la privación de aquello que dirige al fin, cuando lo llama: "quebrantamiento de la ley divina", e indica el desorden respecto al fin mismo, cuando dice: "desobediencia de los preceptos celestiales".

RESPUESTAS

1. Algo puede ser definido en la medida en que tiene ser, como se dice en *Metaphysica* (VII, texto 16). Por eso, ya que el ente se dice en primer lugar de la sustancia, que tiene perfecta razón de ente, nada se define perfectamente sino la sustancia. En cambio, así como los accidentes participan incompletamente de la razón de ente, del mismo modo tampoco tienen una definición absoluta, ya que en sus definiciones se pone algo que está fuera de su género, a saber, el sujeto de los mismos. También, de modo semejante, ya que el ente se dice en cierto modo de las privaciones y negaciones, como se dice en *Metaphysica* (IV, texto 2), también puede haber de ella algún modo de definición incompletísimo, que es como exponer la significación del nombre sin indicar la esencia, pues no tiene ninguna, pero no de modo que el pecado sea completamente una privación y negación, sino sólo en cuanto a aquello por lo que tiene formalmente razón de mal. Y por eso, bajo este aspecto se define por una privación, como es claro por todas las descripciones expuestas en el texto.

2. El pecado no se dice unívocamente de todos los géneros de pecado, sino primeramente del pecado mortal actual, del que dista el pecado venial porque no aparta completamente del fin, sino que de algún modo retarda el fin conservando el orden al fin, por lo cual le falta algo de aquello por lo que el pecado tiene formalmente razón de mal. Pero al pecado original le falta algo por parte de la misma sustancia del acto, pues el pecado mortal actual es voluntario por la voluntad propia de aquél en el que está, mientras que el pecado original es voluntario por la voluntad de otro, por lo cual le falta algo de aquello por lo cual el pecado tiene razón de culpa. Por eso no es necesario que la definición de pecado convenga en cuanto al género más que a aquel pecado en el que se encuentra perfectamente la razón del género. No obstante, la definición de pecado en general puede convenirles también a los demás de modo relativo, así como también la razón del género se encuentra secundariamente en ellos.

3. Así como alguna vez usamos diferencias no verdaderas en lugar de las verdaderas, que nos son ocultas, como se dice en *Analytica Posteriora* (I, texto 35), así también, en lugar del verdadero género, puede ponerse algo por lo cual el género sea más conocido. Y así San Agustín, queriendo más hablar claramente que según las reglas del arte, indicó el género del pecado, que es la operación, por este circunloquio: "lo dicho, lo hecho o lo deseado".

4. La justicia no se toma aquí en cuanto que es una virtud especial, sino por la justicia general, que es la misma realidad que la virtud total, como dice el Filósofo en

Ethica (IV, 2), distinguiéndose de la virtud sólo por la razón, ya que se la llama virtud en cuanto que se dirige al acto, pero se la llama justicia en cuanto que concuerda con la rectitud de la ley y en cuanto que conduce al bien común.

5. También la obediencia se toma alguna vez como una virtud especial, a saber, cuando la razón propia para realizar algo es la autoridad del que manda. Y a esto se opone la desobediencia que es un pecado especial, a saber, cuando alguien se aparta de lo que está mandado, especialmente por desprecio al que ha mandado. Pero otras veces la obediencia se toma como algo que acompaña a toda virtud, pues todo acto de virtud cae bajo el precepto de la ley. Por eso, cualquiera que hace algún acto de virtud, obedece, y a la obediencia se opone la desobediencia que acompaña a todo pecado mortal. Y de este modo, la desobediencia se pone aquí en la definición de pecado.

Artículo 3: Si en todo pecado hay algún acto
(I-II q71 a5)

OBJECIONES

1. Parece que todo pecado consiste en un acto, incluso el pecado de omisión, pues el pecado es "lo dicho, lo hecho o lo deseado contra la ley de Dios", como se ha dicho. Ahora bien, cuando se dice: "lo dicho, lo hecho o lo deseado", se indica algún acto. Luego también el pecado de omisión consiste en algún acto.

2. Todo pecado o es original o es actual. Ahora bien, la omisión no es el pecado original, ya que el pecado original pasa a todos los hombres que se engendran por la concupiscencia, pero no en todos está el pecado de omisión. Por lo tanto, es necesario que sea actual. Pero "actual" se dice por "acto". Luego el pecado de omisión significa algún acto.

3. Todo el que se encuentra del mismo modo ahora que antes, no peca más ahora que antes. Ahora bien, alguien que no hace nada, se encuentra del mismo modo ahora que antes. En consecuencia, si peca mientras no hace ningún acto, parece que peca continuamente. Pero esto es inconveniente, ya que así cualquier pecado de omisión sería gravísimo. Luego no hay pecado de omisión si alguien no hace absolutamente nada, sino que es necesario que haya algún acto en él.

4. El demérito se opone al mérito. Ahora bien, el mérito no puede ser sino por un acto. Luego, ya que los opuestos se reducen al mismo género, parece que todo pecado y demérito consisten en algún acto.

5. San Agustín dice (*De ver. rel.,* 14) que todo pecado es voluntario. Por lo tanto, si la omisión es pecado, parece que debe haber al menos un acto de la voluntad en ella.

6. Como se ha dicho antes, el mal no podría existir si no existiera un bien en el que el mal radica. Ahora bien, allí donde no hay ningún acto, no se encuentra ningún bien en el que se fundamente la deformidad del pecado. Por lo tanto, parece que no puede haber ningún pecado en el que no haya ningún acto.

EN CONTRA, San Ambrosio dice en el texto (*De parad.*, I, 8): "el pecado es el quebrantamiento de la ley divina y la desobediencia de los preceptos celestiales". Ahora bien, algunos preceptos son afirmativos y otros negativos. Luego, como alguien, sin hacer nada, está desobedeciendo los preceptos afirmativos divinos, parece que el pecado de omisión puede darse allí donde no hay ningún acto.

Además, nada se castiga justamente sino el pecado. Ahora bien, al que no hace lo que le está mandado, aunque no realice ningún acto, se le inflige justamente una pena. Por lo tanto, aunque uno no haga ningún acto, con todo, peca por omisión.

SOLUCIÓN

Es necesario que todo pecado radique en algún acto, pero no del mismo modo, pues el pecado original, así como tiene razón de culpa por el hecho de que es voluntario, mas no por voluntad propia, sino por voluntad de otro, así también tiene razón de pecado por el hecho de que es introducido por el acto de otro. En cambio, los pecados actuales radican también en el acto propio de aquél en el que están, y sin duda esto es claro en los que pecan por comisión. Pero sobre si en el pecado de omisión hay algún acto realizado por una potencia, hay dos opiniones.

En efecto, algunos dicen que en el pecado de omisión siempre es necesario que haya algún acto por el cual alguien se retrae en el cumplimiento del mandato o precepto, ya sea un acto interior de la voluntad -como cuando alguien quiere no obedecer el precepto-, ya sea un acto exterior -como cuando alguien hace algún acto que le impide cumplir el precepto-. Y se pone el ejemplo de aquél que trasnocha demasiado y no puede levantarse a la hora debida. Pero esta opinión no parece ser necesaria, pues ya que la voluntad es libre y no está determinada a hacer algo ni a no hacerlo, puede omitir algo de modo que no quiera su contrario, ni piense sobre él, ni acerca de ninguna otra cosa que sea de suyo un impedimento para aquello que tiene que hacer. En efecto, aunque quiera algo que de suyo no es un impedimento para cumplir el precepto como algo opuesto, consta que no peca por quererlo, ya que aquello puede ser lícito en sí. Pero peca al omitir lo que debe hacer. Por lo tanto, consta que aquel acto, exterior o interior, pertenece al pecado de omisión por accidente y, así, la deformidad de la omisión no se funda en eso ni tampoco en el acto contrario al precepto, ya que se ha mantenido que tal acto no existe, dado que la voluntad puede no inclinarse a ninguno de los opuestos, así como Dios no quiere que se hagan males ni que los males no se hagan. Y no hay ninguna duda de que si alguien se encuentra en esta situación peca por omisión, ya que es justamente castigado por el hecho de que no cumple el precepto. Por eso es claro que el pecado de omisión consiste en la sola negación del acto debido, y ésta es la otra opinión.

Ahora bien, ya que los opuestos se reducen al mismo género, la omisión de un acto alcanza la razón de pecado por el hecho de que es voluntaria, así como también el acto voluntario tiene razón de pecado y de culpa. Y con esto concuerdan las palabras del Filósofo en *Ethica* (III, 1), donde muestra que la negligencia en saber o en hacer algo es castigado justamente por las leyes, por el hecho de que, así como está en la potestad del hombre hacer algo, así también está el no hacerlo; por lo tanto, así como se le castiga justamente por lo que hace indebidamente, así también por lo que omite indebidamente.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho, los opuestos se reducen a un mismo género en el que, o bien ambos están esencialmente, como es claro en los contrarios y en los relativos; o bien uno está esencialmente y el otro por reducción, como es claro en la privación y la posesión, y en la afirmación y la negación. Por eso se ha sostenido (libro I, d28), siguiendo a San Agustín, que "engendrado" y "no engendrado" están en un mismo género. Y por eso, en

"lo dicho" se incluye también la omisión de lo dicho, y en "lo hecho" la omisión de lo hecho, y así en lo demás. En efecto, lo dicho no tiene el ser pecado en cuanto es afirmativamente dicho, sino en cuanto que está en la potestad de la voluntad que se aparta de la rectitud respecto al fin. Ahora bien, también el no decir conviene con lo dicho afirmativamente en que está asimismo en la potestad de la voluntad y se aparta del recto orden al fin.

2. El pecado de omisión no es pecado original, sino actual. Y no se dice actual como si consistiera en algún acto, sino porque se reduce al género del acto del que es negación, así como San Agustín pone lo ingénito en el género de la relación (como se ha sostenido en el libro I, d28). Además, así como el acto está en la potestad de la voluntad, así también su negación.

3. La omisión no es pecado sino en tanto que se opone a un precepto afirmativo. Ahora bien, el precepto afirmativo obliga siempre, pero no en todo momento, sino para algún tiempo determinado. Y por eso alguien es tenido como reo de omisión sólo en aquel tiempo en el que obliga el precepto afirmativo.

4. El mal puede suceder de más modos que el bien, como es claro por Dionisio (*De div. nom.,* c. 4) y el Filósofo en *Ethica* (II, 7), pues el bien no se da si no convergen todas las cosas que se exigen para la perfección de la cosa, mientras que si se quita cualquiera de ellas, se cae en la razón de mal. Por eso el mérito, que es como cierto camino al fin de la bienaventuranza, no puede darse si no se dan la operación y la rectitud de la operación. Pero si falta la rectitud en la operación o si falta la operación misma, habrá demérito, que es el alejamiento del fin. Lo cual es claro también en las cosas corpóreas, ya que nada adquiere el lugar corpóreo sino por el movimiento ordenado a aquel lugar, pero lo que está fuera de su propio lugar puede perder aquel lugar de dos modos: o bien no moviéndose, sino permaneciendo quieto, o bien moviéndose con un movimiento indebido.

5. La omisión es voluntaria no como por un acto de la voluntad que se dé en ella, sino porque en la potestad de la voluntad está el no hacer el acto tanto como el hacerlo. Por eso, así como el acto se llama voluntario porque está en la potestad de la voluntad, así también la omisión del acto.

6. Es necesario que el mal subsista siempre en el bien. Con todo, no es necesario que aquel bien en el que el mal subsiste sea un acto. Y por eso digo que el mal de omisión no se funda en algún acto, sino en la potencia que puede producir un acto.

Artículo 4:Si hay pecado en el acto exterior
(I-II q20 a1)

OBJECIONES

1. Parece que no hay pecado en el acto exterior, ya que, como se dice en el libro *De somno et vigilia* (1), el acto pertenece a lo a que pertenece la potencia y, por la misma razón, el acto es de aquello de lo que es el hábito. Ahora bien, el hábito de la virtud o del vicio no está en el cuerpo, sino en el alma. Luego tampoco el acto de pecado será un acto del cuerpo, sino del alma.

2. A quien no puede evitar el pecado, no se le puede imputar. Ahora bien, así como la espada no puede evitar matar, movida por el hombre, así también la mano o algún otro miembro no puede evitar ejercer el acto que impera la voluntad. Luego no hay pecado en el acto exterior de los miembros.

3. El acto de la voluntad es medio entre el acto del intelecto, a saber, el pensamiento, y el acto de los miembros exteriores, y la voluntad se une más al intelecto que a dichos miembros. Ahora bien, el pensamiento puramente especulativo de algo, por más malo que sea, no es pecado. Luego con mucha menos razón se dará el pecado en un acto exterior.

4. Aquello con lo que hay pecado tanto si está como si no está, no parece contener en sí mismo la deformidad del pecado. Ahora bien, tanto si hay acto exterior como si no lo hay, con tal de que haya una voluntad completa para perpetrar algún mal, se consuma el pecado y es imputado a muerte. Por lo tanto, el acto exterior no contiene la deformidad.

5. Aquello que es sólo manifestación de la bondad o malicia no parece ser por sí mismo acto de malicia o de virtud. Ahora bien, como parece sugerir el Filósofo en *Ethica* (X, 6), los actos exteriores son sólo para la manifestación de la virtud, y por la misma razón son para manifestar el vicio. Luego no hay pecado en los actos exteriores.

EN CONTRA, servir al pecado es pecar. Pero se dice que los miembros exteriores sirven al pecado en *Romanos*: "Así como pusisteis vuestros miembros al servicio de la inmundicia y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora poned vuestros miembros para servir a la justicia en la santificación" (*Rom.*, 6, 19). Por lo tanto, hay pecado en el acto exterior de los miembros.

Además, nada está prohibido por la ley divina sino el pecado. Ahora bien, la ley divina no prohibe sólo los actos interiores, sino también los exteriores, hasta el punto de que también se dan sobre ellos diversos preceptos, como es claro en el *Éxodo*: "No cometerás adulterio" y "no desearás la mujer", etc. (*Ex.*, 20, 14; 17). Por lo tanto, el pecado está no sólo en el acto interior, sino también en el exterior.

SOLUCIÓN

En todos los agentes ordenados es común que el que es movido por otro, como el instrumento por el agente propio, sigue en su acto la condición del primer agente en la medida en que puede. Por lo tanto, como en todos los actos del hombre la voluntad tiene el papel principal, por el hecho de que ella, como libérrima, inclina a todas las potencias a sus actos, es necesario que se haga presente la condición de la voluntad en los actos humanos, a saber, en aquellos que se hacen bajo el imperio de la voluntad. Y por eso es que, como es propio de la voluntad tener el dominio de su acto, esto también se encuentra en las demás cosas que son movidas por la voluntad en tanto que pueden seguir su condición, pues el intelecto puede considerar y no considerar en cuanto que es movido por la voluntad. De modo semejante sucede en el apetito concupiscible, y esto se extiende hasta los actos exteriores de la potencia motora, de manera que el hombre puede andar o no andar, hablar o no hablar, y así sucesivamente. Pero, ya que la razón de mérito y demérito, de alabanza y vituperio, depende de que este bien o mal que se hace esté en la potestad del agente, el acto de la voluntad tiene en primer lugar la razón de pecado y de culpa, y lo tienen de un modo derivado los demás actos imperados por la voluntad. Y de este modo se da también la deformidad de la culpa en los actos exteriores.

Ahora bien, ya que el acto siempre se atribuye al primer agente en mayor medida que al instrumento, como el aserrar se atribuye al artesano más que a la sierra, algunos, considerando que los actos imperados por la voluntad no tienen razón de culpa sino por la voluntad, dijeron que el pecado sólo está en el acto interior de la voluntad. Otros, en cambio, considerando tanto aquello en lo que primeramente está la razón de culpa como aquello en lo que está secundariamente, dijeron que tanto los actos interiores como los exteriores son pecados. Y consideraban a ambos como pecado no sólo en cuanto a aquello que es formal en el mismo, por lo cual tiene razón de mal -a saber, la aversión-, sino también en cuanto a la conversión, que es lo material en el pecado. Pero algunos, considerando sólo aquello que es formal en el pecado, a saber, el defecto por el que tiene razón de mal, dijeron que ni los actos interiores ni los exteriores son pecados. Entre éstas, la opinión más verdadera es la que dice que hay pecado en ambos, porque esta opinión consideró el pecado de modo completo, tanto en cuanto a lo que es formal en él como en cuanto a lo que es material, y no sólo lo que contiene primeramente la deformidad del pecado, sino también lo que la contiene secundariamente.

RESPUESTAS

1. La sustancia del acto es informada por el hábito de la virtud y del vicio. Por eso es necesario que el hábito de la virtud y del vicio esté en la razón de la cual procede el carácter de culpa y de mérito, y no en el cuerpo que, ejecutando, suministra la sustancia del acto. O hay que decir que el acto exterior no procede inmediatamente del hábito, sino mediante el acto interior. Y de ahí se sigue que en el acto exterior no esté la razón de pecado primeramente, pero no se sigue que no lo esté de ningún modo.

2. Golpear no es un acto de la mano, sino que es un acto del hombre mediante la

mano, pues los actos son de los individuos. Por eso la culpa no se le imputa a la mano, sino al hombre por el acto que ejerce mediante la mano, que pudo ser evitado por él.

3. La virtud de lo anterior está en lo posterior, pero no a la inversa. Ahora bien, el conocimiento especulativo precede al acto de la voluntad que se refiere a un acto exterior. Pero el acto exterior sigue al acto interior de la voluntad y, por eso, la razón de culpa que está primeramente en el acto de la voluntad pasa de la voluntad al acto exterior que la sigue, pero no al acto del conocimiento que la precede.

4. Lo primero no depende de lo posterior, sino que lo primero causa lo posterior. Y porque el acto de la voluntad tiene en primer lugar la razón de culpa, por eso también, cesando el acto exterior, la razón de culpa permanece en el acto de la voluntad. Pero no se sigue de esto que la razón de culpa no pueda transmitirse al acto exterior.

5. Por los actos exteriores se manifiestan los interiores, como las causas por los efectos. Por eso, así como los efectos participan de la semejanza de sus causas en la medida en que pueden, así también los actos exteriores alcanzan la razón de culpa, que se encuentra primeramente en los actos interiores.

Artículo 5: Si las potencias del alma se corrompen de algún modo por el pecado

OBJECIONES

1. Parece que por el pecado no se produce ninguna corrupción en las potencias del alma. Primero, por lo que dice Dionisio (*De div. nom.,* 4) de que los dones naturales permanecen íntegros en los ángeles que pecaron. Ahora bien, lo que se corrompe no es íntegro. Luego, como el pecado del hombre no es un pecado mayor que el del ángel, parece que tampoco en nosotros se produce ninguna corrupción de las potencias naturales por el pecado.

2. Aquello que se corrompe no permanece en la misma especie. Ahora bien, el hombre permanece después del pecado en la misma especie que antes del pecado. Luego de ninguna manera se corrompe por el pecado.

3. Nada se corrompe sino por su contrario. Ahora bien, como se dice en *Physica* (I, texto 67), el sujeto no es contrario a ninguno de los opuestos. Por lo tanto, como la potencia del alma es el sujeto de la culpa y de la virtud, parece que no se corrompe por la culpa.

4. Nada actúa en orden a su corrupción. Ahora bien, la causa del pecado es el alma misma a través de la potencia natural. Por lo tanto, el pecado no corrompe la potencia natural del alma.

5. Ninguna potencia se corrompe por el hecho de que se reduzca al acto. Ahora bien, la potencia natural, al pecar, se reduce a algún acto con respecto al cual estaba en potencia. Luego no se corrompe por el pecado, sino que se perfecciona.

6. Si el alma se corrompe por el pecado, entonces, o bien se corrompe en cuanto al ser primero, o bien en cuanto al ser segundo. No se corrompe en cuanto al ser primero, porque, de ese modo, al pecar, el hombre dejaría inmediatamente de ser. Pero si se corrompe en cuanto al ser segundo, éste se suprime completamente por el primer pecado que sustrae la gracia. Luego el pecado siguiente no corrompe nada en el alma y, así, no será común a todo pecado corromper las potencias naturales del alma.

EN CONTRA, nada se hace otro más que porque se ha corrompido. Ahora bien, en *Ethica* (IX, 3) dice el Filósofo que el hombre, por el acto del vicio, no sólo se altera, sino que se hace otro. Luego el pecado corrompe la naturaleza del alma.

Además, la corrupción se opone a la perfección. Ahora bien, el Filósofo dice que del hombre que adquiere la virtud no se dice que se altera, sino que se perfecciona. Por lo tanto, como el pecado se opone a la virtud, parece que el hombre no se altera al pecar, sino que más bien se corrompe.

SOLUCIÓN

Cuando algo está en potencia respecto a cosas diversas, esto sucede de dos modos.

De un modo, de manera que una y otra de esas cosas con respecto a las cuales está en potencia le sean igualmente debidas y perfeccionen su naturaleza, como es claro en el cuerpo celeste, en el cual se renuevan las diversas posiciones, de las cuales una no es más debida a él que otra. Por eso, cuando adquiere alguna posición de todas ésas, no se dice absolutamente que se perfecciona, ni tampoco que se corrompe cuando la pierde, ya que perdiendo una adquiere otra equivalente. Por eso en tal pérdida no hay mal, puesto que por encima del orbe de la luna no puede darse el mal que consiste en un defecto natural. De modo similar ocurre en el cuerpo que es en potencia blanco y negro, por lo cual, en la adquisición y la pérdida de tales cosas, se da propiamente un cambio, pero no se da de modo absoluto una perfección o una corrupción.

De otro modo, de manera que una de aquellas cosas a las que está en potencia le sea debida absolutamente y la otra le sea indebida. Entonces, la adquisición de aquélla que le es debida se llama su perfección y la pérdida se llama corrupción. Por ejemplo, la potencia del alma está en potencia respecto al hábito de la virtud y del vicio, pero el hábito de la virtud le es debido, ya que por él se ordena al fin propio. En cambio, el hábito del vicio le es indebido, porque por él se separa de la rectitud del fin propio. Por eso, cuando alguien adquiere la virtud, no se dice simplemente que se altera, sino que se perfecciona, como se dice en *Physica* (VII, textos 16-20). Por el contrario, cuando se adquiere en ella el hábito del vicio se dice que se corrompe, como convertida de aquello que le es conveniente según la naturaleza a aquello que no le es conveniente, de manera que de algún modo pasa a otra naturaleza, ya que se cambia a la condición y propiedad de otra naturaleza, como ocurre con el que se vuelve iracundo, que pasa a lo que es propio de un perro. Por eso, Boecio dice (*De consol.,* 4, pr. 3) que mientras los hombres pecan, pierden en cierto modo la naturaleza de hombre y así se hacen como animales. En efecto, el hombre es aquello que es por la razón. Pero la última perfección en los animales se da según la parte sensible. Por eso, cuando el hombre pasa de aquello que es conveniente según la razón a aquello que conviene a la parte sensitiva, cambia de la condición humana a la condición animal. Y de este modo se dice que el pecado o la culpa -que consiste en un acto-, corrompe el alma o las potencias, a saber, en cuanto que la aparta del orden de la razón, por el que se dirigía al fin debido.

RESPUESTAS

1. Las perfecciones naturales pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto al ser primero, y así no se corrompen por el pecado, pues permanecen tanto el intelecto como la voluntad y las demás cosas de este tipo; otra manera, en cuanto al orden por el que se ordenan al fin, y así se corrompen por el pecado, como se ha dicho.

2. Así como hay dos perfecciones, a saber, la primera y la segunda, así también hay dos tipos de corrupción. Una, por la que se quita la perfección primera, por la cual la cosa poseía el ser primero. Tal corrupción realiza un cambio de especie; pero la culpa no corrompe así la naturaleza del hombre. Otra es la corrupción por la que se quita la perfección segunda, por la cual la realidad se perfecciona en el ser segundo completo.

Ésta no cambia la especie, sino que sólo quita el complemento de la especie; y la culpa corrompe de este modo la naturaleza humana.

3. El sujeto se puede referir a los contrarios de dos maneras, como se ha dicho en el cuerpo del artículo: una manera, de forma que ambos le son debidos por igual, y entonces no se corrompe más por uno que por el otro; otra manera, de forma que uno le sea debido y el otro indebido, y entonces se perfecciona de modo absoluto por uno y se corrompe de modo absoluto por el otro, pues aunque uno de los contrarios por el que se corrompe no le sea contrario en cuanto al ser primero -ya que subyace a uno y otro de los contrarios-, con todo, le es contrario en cuanto al ser segundo, al que se ordena la naturaleza del sujeto.

4. Nada actúa en orden a su corrupción, procurándola. Pero no hay inconveniente en que por la acción de algo se siga su corrupción al margen de la intención del agente. Y así algo es causa por accidente de su corrupción; como es claro en el enfermo, que come cosas nocivas que le acarrean la muerte, pues busca el deleite en el alimento, pero aparte del deleite se sigue la muerte. De modo semejante ocurre en el que peca, pues pretende deleitarse en la obra del pecado, pero al margen de su intención se sigue la corrupción del alma.

5. La potencia no se corrompe si se reduce a aquel acto respecto al cual está ordenada de suyo y que le es debido. Pero tal acto no es pecado y por eso el argumento no procede.

6. El pecado corrompe al alma no en cuanto al ser primero, sino en cuanto al ser segundo. Ahora bien, el ser segundo se puede considerar de dos maneras. Una, en cuanto que está en acto, y así se suprime por el primer pecado y no por el segundo; pero esto es por accidente, ya que el segundo pecado no lo encuentra. Otra, en cuanto tiene una disposición, y así, como es claro por lo que se ha dicho antes, disminuye por cualquier pecado y, con todo, nunca se suprime completamente.

"La voluntad de retener o conseguir lo que prohibe la justicia". Parece que esto no es común a todo pecado, pues hay algún pecado que busca corromper y no adquirir algo, como es claro en el homicidio y en la envidia y en los de este tipo. Pero hay que decir que la intención, sea de la voluntad, sea de la naturaleza, de suyo nunca se ordena al no ser o a la corrupción, sino siempre a algún bien que procura, aunque al margen de la intención se siga un mal o una corrupción sin el cual no puede darse el bien buscado, como es claro en el fuego, que pretende inducir su forma en la materia, a la que sigue la corrupción del aire. También, de modo semejante, la voluntad busca algún bien queriéndolo, el cual no puede darse sin la corrupción de otro, como el que quiere su tranquilidad que no puede alcanzar sin la muerte del adversario y cosas semejantes.

"Pues la voluntad, como se ha dicho antes, es el movimiento del alma". Aquí se toma la voluntad por el acto de la voluntad y no por la misma potencia.

"Pues no habría pecado en el quebrantamiento si no hubiese prohibición". Es verdad o bien de la ley escrita o bien de la naturalmente innata.

"Pero si no pudiese haber pecado, tal vez tampoco habría virtud, la cual, si no hubiesen algunas semillas de malicia, no podría subsistir o destacarse". Parece que es falso, ya que la virtud no depende de la malicia, como tampoco el bien depende del mal. Pero hay que decir que en la Sagrada Escritura se dice que algo produce y es cuando se manifiesta; de modo semejante, algo no es cuando es desconocido. Y ya que la virtud no se manifiesta sino por la malicia opuesta, por eso dice que si no existiese el pecado, no existiría la virtud. Por eso añade que "no podría subsistir o destacarse". Debe saberse también que allí donde dice: "¿Qué es el pecado, sino el quebrantamiento de la ley divina y la desobediencia de los preceptos celestiales?", se debe poner aquella breve nota que ha sido puesta en algunos libros, en la distinción anterior, que comienza así: "San Juan dice: «El que comete pecado, comete una iniquidad»".

"Acerca de esto, con ocasión de esta diversidad de palabras, muchísimos han opinado diversas cosas sobre el pecado". En efecto, la primera definición suscitó la opinión que dice que el pecado consiste tanto en el acto interior como en el exterior. Pero de la segunda del mismo autor surgió otra opinión que dice que el pecado está sólo en el acto de la voluntad. Finalmente, a partir de la tercera, que es de San Ambrosio, se produjo la otra opinión que dice que el pecado consiste sólo en la privación y no en el acto.

"Sin embargo, algunos, prestando atención diligentemente a las palabras que San Agustín utiliza… enseñan no sin sabiduría que la mala voluntad y los malos actos, en cuanto que son, son buenos". Esta opinión difiere de aquella otra -que se puso primero- en que ésta habla del mal cuya razón sólo consiste en la privación, pero la otra que se

puso primero hablaba del pecado que abarca a la vez la privación y el acto.

"El mismo, probando que nada ocurre por casualidad en el mundo, dice en el mismo libro", etc. Parece que esto es falso, ya que todo lo que ocurre en la menor parte de los casos ocurre por azar. Por tanto, si nada se hace por azar, nada sucederá sólo en pocos casos. Pero si nada es así, todas las cosas suceden por necesidad, porque las cosas que ocurren frecuentemente no difieren de las necesarias sino en que pueden fallar en la menor parte de los casos, como se mantiene en *Metaphysica*, VII. Pero hay que decir que el efecto que se da en la menor parte de los casos se puede considerar de dos maneras: o bien en orden a la causa próxima, al margen de cuya intención ocurre, y así es casual o fortuito; o bien en orden a la causa primera, a cuya presencia nada se escapa, y así no hay azar.

"A esto responden que, mediante estas y otras expresiones semejantes… en realidad significan ciertas realidades y actos". Esta solución procede según aquella opinión que mantiene que hay un acto en el pecado de omisión. Pero, según la otra opinión, esta objeción se resuelve diciendo que, a la privación por la que el mal de omisión se llama mal, subyace una realidad buena, a saber, la potencia que no pasa al acto.

"Pueden también preguntarse los mismos si, ya que el pecado es una privación o corrupción del bien -como se ha dicho antes (d34)-, y todo acto malo es pecado, si es una privación o corrupción del bien en cuanto que es pecado, o no". Esta objeción procede de la siguiente manera: en el pecado hay dos cosas, a saber, la sustancia del acto y la malicia. Por lo tanto, el que el pecado se llame corrupción del bien, tendrá esto o en cuanto que es un mal, o en cuanto que es un acto, por lo cual tiene bondad. Si del primer modo, ya que toda corrupción del bien es una pena, el pecado, en aquel aspecto en el que es pecado o mal, sería una pena y procedería de Dios, lo cual es inconveniente. Pero si tiene el ser corrupción del bien por parte del acto, puesto que todo acto, en cuanto que es acto, es un bien, entonces, en cuanto que es un bien tendrá el corromper al bien, lo cual parece inconveniente. Por lo tanto, es necesario que aquello que hay en el pecado aparte de la deformidad y de la corrupción, de la que se causa la razón de mal, no sea una cosa buena. Pero esto se resuelve por la equivocidad del término "corrupción", como es claro en el texto.

EL PECADO Y LA PENA DEL PECADO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si el pecado puede ser a la vez pena y si un pecado puede ser causa de otro.*

-*Pregunta*: San Agustín cuestiona si algunos pecados pueden ser a la vez penas de otros pecados. Si así fuera, habría algún pecado que es justo y querido por Dios.

Respuesta : Se distingue entre pecado (voluntario, culpable y que aparta de Dios) y la pena del pecado (que es justa y proviene de Dios), advirtiendo que algunas veces algo se llama pecado y pena de pecado a la vez porque por el pecado se corrompe la naturaleza y se disminuye su bien y esa disminución y corrupción es una pena; luego se le llama *pecado causalmente*, pero no *esencialmente*.

2. *Algún pecado esencial o formalmente puede ser pena del pecado.*

-*Tesis*: Según San Agustín, algún pecado puede ser pena del pecado, si bien en cuanto pecado no proviene de Dios, y tampoco es pena en cuanto pecado. Así el que la carne actúe contra el espíritu es algún pecado y una pena que proviene del pecado del primer hombre (pues no viene de la naturaleza humana sino de su condición viciada).

3. *Conciliación de las tesis de San Jerónimo y San Agustín.*

-San Agustín parece afirmar que el hombre realiza acciones reprobables y malas por cierta necesidad.

-Para San Jerónimo es falso afirmar que el hombre no puede evitar el pecado (Maniqueo), y también que no puede pecar (Joviniano).

-*Conciliación*: San Agustín habla de todos los pecados, también veniales, que el hombre comete en el estado de miseria presente (con la ignorancia y dificultad causadas por una justa condenación derivada del mal); y San Jerónimo hablaría, o bien de los pecados mortales que el hombre, iluminado por la gracia, podría evitar, o bien del estado previo a la caída.

Conclusión a modo de resumen : todos los actos, por su esencia, son buenos, también aquellos que por su género, causa, fin y circunstancias (como las obras de misericordia); y algunos que se hacen desordenadamente, son pecados

Algunos son a la vez pecados y penas del pecado; otros, pecados y causas del pecado; y otros, pecados, causas y penas del pecado .- Ha de saberse que algunos son pecados de tal modo que también son penas de los pecados, por lo que San Agustín, sobre aquel pasaje del *Salmo*: "De arriba cayó fuego, y no vieron el sol" (*Sal.,* 57, 9), dice: "Se entiende el fuego de la soberbia, de la concupiscencia y de la ira. Pocos perciben estas penas, por lo que son las que más recuerda el Apóstol en la *Epístola a los Romanos* (1, 21-32), y enumera muchas cosas que son tanto pecados como penas de los pecados. Además, pues entre el primer pecado de apostasía y la última pena del fuego eterno, hay algunas realidades intermedias que son tanto pecados como penas del pecado" (*Enn. in Psal.*, 57, 9).

También Gregorio, *In Ezechielem*, dice: "Al que desprecia y no quiere arrepentirse, el Señor pone un obstáculo para que caiga más gravemente, pues el pecado que no se borra prontamente por la penitencia o es pecado y causa del pecado, o pecado y pena del pecado, o al mismo tiempo pecado, causa y pena del pecado. Por eso Moisés dice: «Aún no se han completado los pecados de los amorreos» (*Gén.*, 15, 16); y dice David: «Pon iniquidad sobre la iniquidad de ellos» (*Sal.*, 68, 28); y otro profeta: «La sangre tocó la sangre» (*Os.*, 4, 2), esto es, un pecado se añadió a otro pecado. También San Pablo afirma: «Por eso los entregó Dios a las pasiones de ignominia» (*Rom.*, 1, 26). Él mismo: «Para que completen sus pecados siempre» (1 *Tes.*, 2, 16). También San Juan dice por el ángel: «El que está sordo, que ensordezca más» (*Ap.*, 22, 11)" (*Hom. in Ez.*, 1, 11, sobre *Ez.,* 3, 20). A partir de estos testimonios de autoridad se colige que algunos pecados son tanto pecados como penas del pecado.

De lo anterior surge la pregunta de si es pena del pecado en cuanto que es pecado .- Por eso se investiga con razón si es pena del pecado en cuanto que es pecado.

Razón por la que no lo es.- Parece que no, porque toda pena del pecado es justa. Por eso San Agustín, en *Retractationum*, dice: "Toda pena del pecado es justa y se denomina suplicio" (*Retract.,* I, 9, 5). Por consiguiente, si el pecado que es tanto pecado como pena del pecado es pena del pecado en cuanto que es pecado, puesto que toda pena es justa y proviene de la justicia de Dios, parece que, en cuanto que es pecado, es justo y proviene de Dios.

Respuesta de aquellos en la que se enseña por qué sentido de pecado se llama pena de pecado o pena.- A esto responden aquellos que el pecado se llama pena del pecado porque por el pecado en el que el hombre cae por mérito de un pecado precedente, abandonando a Dios, se corrompe la naturaleza buena. Así como el fuego eterno es llamado pena de los malos porque por ella son atormentados y, no obstante, el fuego no es el tormento mismo de los malos, sino que éste se produce por el fuego en el hombre,

así también por el pecado se corrompe la naturaleza y disminuye el bien de la naturaleza, y la misma disminución y corrupción del bien es una pasión y una pena, mas no es esencialmente aquel pecado por el que se produce, sino que se llama pecado -como se ha dicho- porque por el pecado, allí donde peca el hombre, se produce en el hombre aquella corrupción, y ésta se produce teniendo a Dios por autor. En efecto, aquella pena o pasión, que es la corrupción del bien, proviene de Dios, pero, por así decir, su materia y su causa es el pecado, que no proviene de Dios.

San Agustín.- San Agustín parece haber notado esto y haberlo entendido en este sentido cuando dice, en *De praedestinatione sanctorum*: "Por la predestinación, Dios conoció previamente lo que iba a hacer, pero también conoció previamente lo que no iba a hacer, esto es, todo lo malo. Porque, aunque aunque haya algunas cosas que son pecados de modo que son también penas del pecado, de acuerdo con aquello del Apóstol: «Los entregó Dios a las pasiones de ingnominia» (*Rom*., 1, 26), el pecado no proviene de Dios, sino el juicio" (*De praed.,* 10, 19), a saber, la pena, pues en las Escrituras con frecuencia por el nombre de juicio se entiende la pena (cfr. *Mt.,* 23, 33; *Mc,* 12, 40). Aquí, si se atiende con cuidado, parece afirmar que aquellos que son pecados y penas del pecado provienen de Dios no en cuanto que son pecados, sino en cuanto que son penas. En efecto, habiendo dicho que Dios no iba a hacer ningún mal -esto es, ningún pecado-, como se le podía objetar que algunos pecados son también penas del pecado y toda pena del pecado es justa y proviene de Dios, añadió lo demás como definiendo en cuanto a qué las hace y en cuanto a qué no. Pero según el modo de entenderlo ya señalado correctamente se llama pena a los pecados. Por eso el Apóstol los llama «pasiones de ignominia» (*Rom*., 1, 26), porque, como dice la autoridad, "aunque sean ciertos pecados que deleitan, no deben llamarse pasiones de la naturaleza, porque por ellos se corrompe la naturaleza" (*Glosa ord.*, *Rom.* 1, 26).

Aunque todo pecado puede llamarse pena, no todo pecado es pena del pecado .- Aunque en este sentido todo pecado mortal puede llamarse pena, no todo pecado puede llamarse pena del pecado, pues la pena del pecado -como se ha dicho-, es aquello cuya causa es un pecado precedente. En efecto, un pecado se dice pena del pecado respecto de uno precedente, como se dice causa del pecado respecto de uno siguiente. Por esto ocurre que un mismo pecado es tanto causa como pena del pecado, pero pena de un pecado y causa de otro.

San Gregorio.- Como dice San Gregorio en *Moralium*: "El pecado que no se deshace por la penitencia, casi por su propio peso lleva a otro, por lo que ocurre que no es sólo pecado, sino también causa del pecado, pues de él se origina una culpa consiguiente. Y el pecado que nace de un pecado no sólo es pecado, sino también pena del pecado, porque Dios, por un justo juicio, oscurece el corazón del que peca para que, por mérito del pecado precedente, caiga también en otros, pues al que no quiso liberar, lo castigó abandonándolo" (*Mor.,* XXV, 9).

San Agustín en Contra Iulianum.- "Por consiguiente -como dice San Agustín- ésta es pena del pecado precedente y ella misma es pecado. Pues por un juicio justísimo de Dios han sido entregados «a las pasiones de ignominia» (*Rom.*, 1, 26), como dice el Apóstol sobre algunos, ya sea abandonándolos o de algún otro modo explicable o inexplicable" (*Contra Iulian.*, V, 3), "para que los crímenes sean vengados por los crímenes y el castigo de los pecadores no sea sólo tormentos, sino también el incremento de los vicios" (*Contra Adver.,* I, 24). "Por lo tanto, aquellos pecados que el Apóstol había recordado (*Rom.,* 1, 24-32), porque nacen de la soberbia, no sólo son pecados, sino también castigos" (*Sermo 197,* 1).

He aquí que por lo dicho ya se ha hecho claro que algunos pecados también son penas y causas del pecado; y que es pena del pecado aquél que tiene un pecado como causa precedente; y es causa del pecado aquél por el que se merece la culpa siguiente.

Por lo dicho parece darse a entender que aquellas mismas realidades que son pecados son penas del pecado .- Pero cuando dice: "que los crímenes sean vengados por los crímenes", parece decir que aquellas mismas realidades que son pecados son penas del pecado, esto es, castigos del pecado. A esto responden aquellos que éstas y otras cosas semejantes se han dicho de acuerdo con la razón expuesta y por eso deben entenderse según la explicación anterior. "Pues la comprensión de lo que se dice debe tomarse de la causa por la que se ha dicho" (Hilario, *De Trin.,* IV, 14).

Que no se opondría a la verdad quien dijera que los pecados mismos son esencialmente penas del pecado .- Mas no se piensa que se haga daño a la verdad si alguien dice que las mismas realidades que son pecados, esencialmente (por así decir) son penas del pecado, esto es, castigos de los pecados precedentes que son justos y que provienen de Dios; y, no obstante, no vienen de Dios en cuanto que son pecados ni son penas del pecado en cuanto que son pecados. Pero en cuanto que son pecados, son privaciones del bien; sin embargo, como se ha dicho antes (d35), se llaman privaciones en sentido causal y activo.

Muestra claramente que algunos pecados son pena del pecado y que la pena misma es justa y proviene de Dios .- Que algunos pecados sean pena del pecado y que la pena misma es justa y proviene de Dios, lo enseña de modo evidente San Agustín en *Retractationum*, diciendo que ciertas cosas que el hombre hace por necesidad son malas de manera que ellas mismas son justas penas del pecado: "Hay algunas cosas hechas por necesidad que deben reprobarse: cuando el hombre quiere obrar y no puede. Por eso dice el Apóstol en *Romanos*: «No hago el bien que quiero, sino el mal que odio» (*Rom.*, 7, 15); y él mismo: «La carne desea contra el espíritu, y el espíritu contra la carne, pues luchan entre sí de modo que no hagáis lo que queréis» (*Gál.*, 5, 17). Pero todas estas cosas derivan de aquella condenación de muerte, pues si esto no es una pena para el hombre, sino su naturaleza, nada de esto es pecado. En efecto, si, cuando hace estas cosas, no se aparta del modo en que el hombre fue hecho naturalmente, ciertamente hace

lo que debe. Pero si el hombre -y así es- no es bueno por sí mismo ni tiene en su poder el serlo, ya sea porque no ve cómo debe ser, ya sea porque lo ve y no es capaz de ser como ve que debe ser, ¿quién dudará que esta es una pena? Ahora bien, toda pena, si es del pecado, es justa y es llamada suplicio; y si es una pena injusta -pues nadie duda que es una pena-, ha sido impuesta al hombre por un injusto dominador. Pero porque es propio de un demente dudar de la omnipotencia y de la justicia de Dios, esta pena es justa y se inflige por algún pecado, pues nadie puede dominar injustamente al hombre o entrometerse furtivamente para que padezca una pena injusta, como si Dios lo ignorara o fuese obligado contra su voluntad, como si fuese más débil. Sólo queda, por tanto, que esta pena es justa y proviene de la condenación del hombre" (*Retract.*, I, 9). Con estos y otros muchos testimonios de autoridad se enseña que algunas son pecado y penas del pecado esencialmente.

Sobre algunas cosas que sin duda son pecados y penas del pecado .- Además, tampoco se debe vacilar en modo alguno para aceptar que algunos pecados, sin sombra de duda, son penas: como la envidia, que es el "dolor por el bien ajeno" (*Glossa in Rom.*, 1, 29), y la ira; las cuales, incluso en cuanto que son penas, son pecado.

Lo mismo también debe pensarse de la codicia, del temor y de otras cosas semejantes. Por eso San Agustín, en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, dice: "Toda perturbación es una pasión. Toda codicia es una perturbación. Luego, toda codicia es una pasión. Ahora bien, como toda pasión está en nosotros, padecemos por la pasión misma. Por lo tanto, como toda codicia está en nosotros, padecemos por la codicia misma, y la padecemos en cuanto que es codicia. Pero toda pasión, en cuanto que padecemos por ella, no es pecado. Y lo mismo debe decirse sobre el temor, pues si padecemos temor no se sigue de ahí que no sea pecado, porque son muchos los pecados que padecemos, pero no lo son en cuanto los padecemos" (*De div. quaest. 83*, 77).

Que cierta sentencia de San Jerónimo parece oponerse a las palabras citadas de San Agustín.- Sin embargo, debe advertirse con mucho cuidado que a las palabras de San Agustín antes expuestas, que dicen que algunas cosas hechas por necesidad son reprobables y malas, parece oponerse lo que dice San Jerónimo en *Explanatio fidei*, lo cual, aunque ya se ha citado antes (d28), no es inútil reiterarlo para que se comprenda mejor: "Execramos -dice- la blasfemia de aquellos que dicen que Dios ha ordenado alguna cosa imposible al hombre y que los mandamientos de Dios no pueden ser cumplidos por cada uno, sino por todos en general" (mejor: Pelagio, *Libell.*, 10). Y poco después: "Y decimos que se equivocan tanto aquellos que, con Maniqueo, dicen que el hombre no puede evitar el pecado, como aquellos que, con Joviniano, sostienen que el hombre no puede pecar" (Pelagio, *Libell.*, 13). He aquí que San Jerónimo dice que es un error decir que el hombre no puede evitar el pecado. Ahora bien, el que dice que algunos se hacen por necesidad, afirma que algunos no se pueden evitar. Luego, como esto lo dice San Agustín, parece que o bien es un error lo que enseña, o bien no es verdad lo que dice San Jerónimo.

Solución que resuelve la contradicción entre los santos.- A esto puede decirse que San Agustín enseña aquello según el estado de la miseria presente, a la que corresponde la ignorancia y la dificultad que por una justa condenación han derivado del mal -como él mismo dice en *De libero arbitrio* (III, 18), y en su afirmación incluyó también los pecados veniales. San Jerónimo, en cambio, sólo habla de los pecados mortales que cada uno, iluminado por la gracia, es capaz de evitar; o bien lo dice Jerónimo del hombre en el estado del libre albedrío antes del pecado.

Hace un epílogo para pasar a otras cosas .- Con suficiente diligencia expusimos la sentencia de los que dicen que todos los actos son naturalezas buenas y que, en cuanto que son, son buenos. En este tratado también insertamos algunas cosas que no deben tomarse como propias de ellos, porque son mantenidas sin ninguna vacilación por todos los que sienten como católicos. Y con testimonios de autoridad y con razones tomadas de su enseñanza apoyamos a los que dicen que todos los actos por su esencia -es decir, en cuanto que son-, son buenos; y que algunos, en cuanto se hacen desordenadamente, son pecados.

Repite las cosas antes dicha para añadir algo.- Añaden también algunos actos que son buenos no sólo por su esencia, sino también por su género, como alimentar al hambriento, que es un acto del género de las obras de misericordia; y dicen que algunos actos son absoluta y perfectamente buenos: los que no sólo hacen dignos de estima su esencia o su género, sino también su causa y su fin, como son aquellos que proceden de una buena voluntad y que son determinados por un buen fin.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber expuesto aquella opinión que mantiene que los actos de los pecados, en cuanto que son actos, son buenos y proceden de Dios, con ocasión de la última objeción introducida contra esta opinión, que se tomaba a partir de la diferencia de la culpa y de la pena, aquí pregunta si la culpa y la pena pueden ser lo mismo. Y se divide en tres partes: en la primera, resuelve la cuestión; en la segunda, suscita cierta duda que surge de lo que se ha dicho en la respuesta a la cuestión, donde dice: "Sin embargo, debe advertirse con mucho cuidado"; en la tercera, propone una réplica a lo dicho, donde dice: "Con suficiente diligencia expusimos la sentencia de los que dicen que todos los actos son naturalezas buenas".

La primera se divide en dos partes: en primer lugar, muestra que existen ciertos pecados que son también penas de los pecados; en segundo lugar, pregunta cómo puede ser esto, donde dice: "Por eso se investiga con razón si es pena del pecado en cuanto que es pecado". Y esta parte se divide en dos: primero, muestra el modo por el que se dice que los pecados son penas, no por sí mismos, sino en razón de algo anejo; segundo, muestra que también los mismos pecados pueden ser penas, donde dice: "Mas no se piensa que se haga daño a la verdad si alguien dice". La primera parte se divide en tres: en la primera, propone el modo por el que todo pecado se puede llamar pena en razón del efecto, a saber, en cuanto es causa de la corrupción de la naturaleza, lo que es cierta pena; en la segunda, muestra por qué ciertos pecados, aunque no todos, se pueden llamar penas de los pecados en razón de que son su causa, que es la sustracción de la gracia, donde dice: "Aunque en este sentido todo pecado mortal puede llamarse pena, no todo pecado puede llamarse pena del pecado"; en la tercera, excluye cierta objeción, donde dice: "Pero cuando dice: «que los crímenes sean vengados por los crímenes», parece decir que aquellas mismas realidades que son pecados son penas del pecado, esto es, castigos del pecado".

"Mas no se piensa que se haga daño a la verdad si alguien dice". Aquí muestra que los mismos pecados son penas de los pecados. Y acerca de esto hace tres cosas: en primer lugar, expone lo que pretende; en segundo lugar, lo prueba universalmente en todo género de pecado, donde dice: "Que algunos pecados sean pena del pecado… lo enseña de modo evidente San Agustín"; en tercer lugar, lo prueba especialmente en algunos géneros de pecado, en los que es más manifiesto, donde dice: "Además, tampoco se debe vacilar en modo alguno para aceptar que algunos pecados, sin sombra de duda".

"Sin embargo, debe advertirse con mucho cuidado". Aquí suscita cierta duda surgida por las las afirmaciones de San Agustín antes expuestas. Acerca de esto hace dos cosas: en primer lugar, muestra la oposición entre las afirmaciones de San Agustín y de San Jerónimo; en segundo lugar, expone la solución, donde dice: "A esto puede decirse que San Agustín enseña aquello según el estado de la miseria presente".

Cuestión nica

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Si un pecado puede ser causa de otro pecado; 2. Si la pasión se puede llamar pecado; 3. Si el pecado puede ser pena del pecado; 4. Si toda pena está en el hombre por alguna culpa; 5. Sobre los distintos bienes que se apuntan al final de la distinción.

Artículo 1: Si un pecado puede ser causa de otro pecado
(I-II q75 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado no puede ser causa del pecado, pues lo que no es nada no parece tener razón de causa. Ahora bien, el pecado es nada, y nada hacen los hombres cuando pecan, como se ha sostenido en la distinción precedente a partir de las palabras de San Agustín (*In I Ioan*., 1). Luego el pecado no puede ser causa del pecado.

2. La causa es aquello a lo que sigue otra cosa necesariamente. Ahora bien, lo que es necesario no es voluntario, como dice San Agustín, y lo que no es voluntario, no es pecado. Luego aquello que sigue a otro como a su causa no es pecado y, así, el pecado no puede ser causa del pecado.

3. Uno de los contrarios no es causa del otro. Ahora bien, un pecado es contrario a otro, como la avaricia a la prodigalidad. Luego el pecado no puede ser causa del pecado, al menos de alguno.

4. El pecado sólo puede ser causa del pecado en cuanto que por el pecado precedente alguien se incline al siguiente. Ahora bien, esto no sucede sino en tanto que por el pecado precedente queda una disposición o hábito. Por lo tanto, puesto que la disposición o el hábito no inclina sino a actos similares en la especie a aquellos actos de los que se genera, parece que ningún pecado puede ser causa del pecado a no ser, tal vez, de aquél que le es semejante en especie.

5. El Filósofo prueba (*Phys*., V, textos 2 y ss.) que el movimiento no puede ordenarse al movimiento, ya que así se iría hasta el infinito. Luego también por esta razón, si el pecado fuese la causa del pecado, se iría hasta el infinito, lo cual es imposible.

EN CONTRA, en *Romanos* se dice: "Por eso los entregó Dios a las pasiones de ignonimia" (*Rom*., 1, 26), a saber, por la soberbia. Ahora bien, la soberbia es pecado y también la pasión ignominiosa de la que habla. Luego el pecado es causa del pecado.

Además, la comparación de la madre a la hija es la comparación de la causa a lo causado. Pero se dice que un pecado es como hijo de otro, como dice San Gregorio (*Mor*., XXXI, 45). Por lo tanto, un pecado es causa de otro.

SOLUCIÓN

Un pecado puede ser causa de otro pecado según tres géneros de causa, a saber, por el modo de la causa eficiente, final y material. Por el modo de la causa eficiente puede ser de dos maneras: o bien esencialmente o bien por accidente. Por accidente lo es por parte de la aversión por la cual tiene razón de mal, pues el mal no tiene causa sino por accidente. Y digo por accidente en el sentido de que lo que quita el impedimento mueve por accidente. Ahora bien, el pecado impide la misma gracia, que conserva al alma en su

rectitud. Pero el pecado quita la gracia, por lo cual es causa por accidente de los pecados que se dan cuando se ha quitado la gracia. Y de este modo cualquier pecado mortal puede ser causa de cualquier otro. Este modo de causar puede también reducirse en cierto sentido al género de la causa formal, pues así como la gracia es el principio formal del acto informado por la gracia, así también la privación de la gracia, de la cual procede el pecado, es como la forma de aquello de lo que puede ser causa. En cambio, un pecado es esencialmente la causa como eficiente de otro por parte de la conversión, en cuanto que por el acto de pecado queda cierta disposición o hábito en el alma que la inclina a pecar de nuevo. Pero de este modo el pecado no es causa de cualquier pecado, sino sólo de aquél que es semejante en especie, como la lujuria lo es de la lujuria, y así en los demás casos.

En cambio, por modo de causa final un pecado es causa de otro en cuanto que un pecado requiere de otro para su fin, como cuando alguien mata a un hombre para vengarse de él: el fin de la ira, que es la venganza, requiere del homicidio. Y de este modo cualquier pecado puede ser causado por otro, ya que alguien incluso puede ejercer por un cierto tiempo el acto de derrochar para conseguir el fin de la avaricia. Sin embargo, en la mayoría de los casos de este modo le es más propio a algunos pecados generarse a partir de otros, como al homicidio de la ira o a la mentira de la avaricia, por lo cual se dice que los pecados de este tipo, que suelen provenir frecuentemente de este modo, son sus hijas.

Finalmente, por el modo de la causa material, un pecado es causa de otro cuando un pecado suministra la materia de otro. Así, la gula es causa de la lujuria, ya que un vientre ardiente de vino fácilmente deriva en lujuria, como dice San Jerónimo (*Epist.* 83), así como también la avaricia es causa de la disensión, en cuanto que multiplica los bienes temporales, que son materia de litigio.

RESPUESTAS

1. El pecado es nada por parte de la aversión. Por eso, bajo este aspecto no puede ser la causa de algo sino por accidente, como se ha dicho. Pero por parte de la conversión es algo, y así puede ser causa de otro pecado según los tres géneros de causa, como se ha dicho.

2. De la causa surge el efecto según la condición de la causa y del efecto, ya que en algunos casos es necesario y en algunos no, sino en la mayor parte de los casos, como sucede en las cosas naturales, ya que la causa natural puede impedirse. De modo semejante, en las realidades morales es mucho menos necesario que de la causa se siga el efecto por necesidad, ya que en estas realidades nada es causa completa si no se añade el acto de la voluntad y si no se sustrae todo impedimento. Y cuando se dice que de la causa se sigue por necesidad el efecto, hay que entenderlo de la causa completa no impedida.

3. Uno de los contrarios no es causa de otro esencialmente, pero nada impide que lo sea por accidente, como lo frío calienta, como se dice en *Physica* (VIII, texto 8).

4. Según el modo que expone la objeción, el pecado no es causa del pecado, sino sólo de alguno semejante en especie. Pero también hay otros modos por los que un pecado es causa de otro; y por eso este argumento procede de premisas insuficientes.

5. Si fuera esencialmente inherente al pecado el que tuviera por causa otro pecado, se procedería hasta el infinito, ya que así sería necesario que esto conviniese a todo pecado. Pero es accidental al pecado ser causado por otro y, por eso, no es necesario ir hasta el infinito, así como también es accidental al movimiento que uno sea causa de otro y debe ponerse un primer movimiento que no sea causado por otro movimiento.

Artículo 2: Si la pasión puede ser pecado

OBJECIONES

1. Parece que la pasión puede ser pecado, pues el movimiento de la sensualidad es cierta pasión. Ahora bien, el movimiento desordenado de la sensualidad es pecado, como se ha dicho antes. Luego la pasión puede ser pecado.

2. La ira es cierta pasión. Ahora bien, la ira es uno de los siete pecados capitales y puede ser pecado mortal; y de modo semejante la envidia. Luego la pasión puede ser pecado.

3. Todo lo que contraría y repugna a la razón es pecado, ya que, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.*, X, 12), se da algún pecado cuando la carne desea contra el espíritu. Ahora bien, las pasiones luchan contra la razón, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Luego las pasiones son pecados.

4. Aquello por lo que una cosa es tal, ello mismo lo es más, como dice el Filósofo (*Anal. Post.*, I, texto 2). Ahora bien, por la superabundancia de las pasiones que no se reducen al medio, alguien se separa del medio de la virtud e incurre en pecado. Luego las pasiones son pecado.

5. El mérito y el demérito, como son opuestos, se reducen al mismo género. Pero a veces las pasiones son meritorias, como es claro en los mártires. Luego también por las pasiones se puede desmerecer y, así, las pasiones pueden ser pecado.

EN CONTRA, sólo es pecado aquello cuyo principio está en nosotros. Ahora bien, el principio de las pasiones no está en nosotros. Por lo tanto, las pasiones no son pecados.

Además, uno es vituperado por los pecados. Ahora bien, no alabamos ni vituperamos por las pasiones, como se dice en *Ethica* (II, 5), pues no es vituperado el que simplemente se aíra, sino quien lo hace de un modo distinto de como debe. Por lo tanto, la pasión no puede ser pecado.

SOLUCIÓN

Así como el hombre no es manchado por el pecado más que por aquello que procede del hombre, como se dice en *Mateo*: "Las cosas que proceden del hombre, esas son las que manchan al hombre" (*Mt.*, 15, 18), no puede ser que la pasión, en cuanto tal, sea pecado, ya que la pasión no procede del paciente en cuanto tal, sino que está en el paciente inducida por otro. Pero sólo por accidente sucede que la pasión sea pecado, en tanto que la operación de la voluntad, por la cual somos principio de nuestros actos, se relaciona con la pasión de algún modo.

Ahora bien, la voluntad se refiere de diverso modo a diversas pasiones, pues existen ciertas pasiones que sólo son pasiones, como es claro sobre todo en las pasiones corporales, que se infligen del exterior, como un corte o una quemadura; o también por

algún principio interno al agente, incluso natural, como la fiebre o algo de este tipo. Y con estas pasiones se relaciona la voluntad ya sea causándolas, como ocurre en las pasiones que se toman libremente, ya sea soportándolas de buen grado por algún fin; y así se da el mérito en estas pasiones si son decentes, o el demérito si son indecentes.

Pero hay ciertas pasiones que no son pasiones puras, sino que son a la vez pasiones y ciertas operaciones, como es claro en las pasiones que se dice que son operaciones del alma, pues sentir es un cierto padecer, como dice el Filósofo en *De anima* (II, texto 118). Esto tiene lugar porque el sentir se perfecciona por el hecho de que la vista es movida por lo sensible, recibiendo la especie por la cual es informada, y ejerce su propia operación. Y así sucede en todas las potencias pasivas, como son todas las potencias de la parte sensitiva y también de la intelectiva, a excepción del intelecto agente y de las facultades motoras unidas a órganos. Por eso también entender es un cierto padecer, y lo mismo querer y apetecer. Por esto, la ira y las otras de este tipo se llaman pasiones del alma, aunque en ellas se tome el nombre de pasión más o menos propiamente en la medida en que se acercan más o menos a una modificación corporal, la cual, sin duda, sigue a la ira y a la envidia, y a otras pasiones semejantes, o también según las cualidades materiales, como lo cálido y lo frío, y cosas semejantes. En el sentido, en cambio, están según las especies recibidas en un órgano material, mas espiritualmente y no materialmente. En cambio, en el intelecto están según una recepción puramente espiritual. Por eso, aquellas pasiones que más tienen de la razón de pasión, menos están en nuestra potestad, y por eso se llaman pasiones más propiamente. Pero en todas éstas no hay pecado más que en tanto que la voluntad se relaciona con ellas de algún modo, ya sea imperando, en cuanto que son ciertas operaciones, o aceptando, en cuanto que son pasiones.

RESPUESTAS

1. El movimiento de la sensualidad no es pecado sino en tanto que está en la potestad de la voluntad, como se ha dicho antes, y no en cuanto que es cierta pasión.

2. El nombre de ira, según su primera imposición, significa cierta pasión. Pero después se ha trasladado para significar un cierto vicio, pues ya que ciertas virtudes, aunque consisten en un medio, se oponen más a ciertos extremos que a otros (como la mansedumbre se opone más a la ira que a su defecto), sucede que los vicios opuestos a tales virtudes se llaman con el nombre de las pasiones a cuya moderación se ordenan principalmente las virtudes. De este modo, la ira, en tanto que nombra un vicio, no es el nombre de una pasión, sino de un acto o un hábito.

3. La pasión no lucha contra la razón como algo opuesto de suyo a la virtud, por la que se perfecciona la razón, sino porque se opone de suyo al medio que la virtud y la razón establecen en las pasiones, así como también la negrura se opone a la palidez y al rubor.

4. Se dice que el vicio existe por la abundancia de pasiones como por su causa material. Pero el vicio está de suyo en algún acto deforme acerca de aquellas pasiones y, por eso, no es necesario que las pasiones sean vicios de suyo.

5. Los santos no merecieron por las pasiones sino en tanto que las soportaron voluntariamente y por Dios. Y así también pueden ser demeritorias, en cuanto que la voluntad se refiere a ellas de otro modo.

Artículo 3: Si un pecado puede ser pena de otro pecado
(I-II q87 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado no puede ser pena del pecado, pues toda pena es ordenada por Dios y procede de él. Ahora bien, ninguna culpa es ordenada por Dios ni procede de él. Luego la culpa no puede ser una pena.

2. La causa y el efecto no coinciden en lo mismo. Ahora bien, la culpa es la causa de la pena. Luego, no pueden ser lo mismo la culpa y la pena.

3. La pena se ordena contra la culpa como su medicina. En efecto, las penas son ciertas medicinas, como se dice en *Ethica* (II, 3). Ahora bien, el pecado no es medicina para el pecado, ya que el pecado precedente no es curado por el siguiente, sino que, más bien, el pecado siguiente inclina más al pecado. Luego el pecado no puede ser pena del pecado.

4. Si el pecado es castigado mediante el pecado, o esto conviene a todo pecado, o sólo a algunos pecados. Si conviene a todo pecado, entonces se procedería al infinito en los pecados, de tal manera que después de cualquiera de ellos habría otro pecado. Pero si no es común a todos los pecados, sino que el último de los pecados no se castiga con un pecado, sino sólo con pena eterna, entonces, ya que el primer pecado se castiga con pecado y además con la pena eterna, el último pecado se castigará menos que el primero, que se castiga con dos penas. Pero sucede que el último pecado es más grave que el primero. Luego un pecado más grave se castiga menos, lo cual parece injusto.

5. Nadie es castigado con aquello que hace gustosamente. Ahora bien, todo el que peca comete el pecado voluntaria y gustosamente. Luego nadie es castigado con el pecado y, así, el pecado no es pena del pecado.

EN CONTRA, San Agustín dice en *Confessiones*: "Mandaste, Señor, y así es, que todo afecto [*animus*] desordenado sea pena para sí mismo" (*Conf.,* I, 12). Ahora bien, el afecto desordenado es malo. Luego es una pena.

Además, el que alguien sea privado del máximo bien no puede ser sin pena. Pero el pecado es la aversión al bien inmutable. Luego el pecado es una pena.

Respecto a esto hay también muchas autoridades aducidas en el texto.

SOLUCIÓN

Puede ocurrir que la culpa sea lo mismo que la pena, pero no bajo la misma razón, ya que toda pena, en cuanto que es pena, es contraria a la voluntad, pero toda culpa tiene razón de voluntario. Pero puede ocurrir que aquello que es culpa, se diga que es pena de tres modos.

De un *primer modo*, en razón del efecto, a saber, porque corrompe la naturaleza y substrae la gracia, lo que son ciertas penas. Pero esto sucede de dos modos, pues de uno, la culpa causa la pena por parte de la *aversión*, a saber, en cuanto que por la culpa uno es privado de la gracia, pierde a Dios y el bien de la naturaleza se corrompe en él mismo. De otro modo, por parte de la *conversión*; y esto de dos maneras. De una, en tanto que ciertos pecados tienen cierta pasión aneja, como la ira, la envidia y otras semejantes, ya que por el deseo desordenado de venganza, el cuerpo, obedeciendo a la imaginación y al afecto, es agitado por cierta pasión, que se llama ira materialmente hablando, y esto se da con padecimiento. De otra, cuando el acto de pecado no se ejerce sin esfuerzo, por lo cual se dice en el libro de la *Sabiduría*: "Hemos andado por caminos difíciles" (*Sab*., 5, 7).

De un *segundo modo*, el pecado se llama pena en cuanto que es efecto de cierta pena, pues por el hecho de que alguien peca mortalmente, es privado de la gracia, como se ha dicho. Y ya que por la gracia era preservado para no caer en pecado, la misma sustracción de la gracia se convierte en él en cierta causa del siguiente pecado en el que cae, despojado del auxilio de la gracia. De modo semejante se puede decir de todo auxilio que Dios confiere a los hombres para que no caigan en pecado, como son los impedimentos exteriores para el pecado, tal como se dice en *Oseas*: "Cercaré tu camino de espinas" (*Os*., 2, 6). Y, sin duda, estos auxilios, que son impedimentos para pecar, son sustraídos a veces a causa de un pecado precedente, de manera que de ese modo el hombre cae más fácilmente en el pecado.

De un *tercer modo*, se puede decir que la culpa es una pena, no por razón de algo precedente o consecuente, sino por razón del mismo acto deforme, pues no hay duda de que por la unión de cosas inadecuadas se produce una pena para el hombre, como es claro también en las cosas exteriores: como sería una pena para alguien de máxima autoridad vestir un atuendo indecente. Por eso tampoco puede darse sin pena que una acción deforme y privada de la rectitud de la razón se encuentre en una naturaleza racional. Por eso realizar tal acción es una cierta pena. Pero no posee por la misma causa el ser pena y culpa, pues en cuanto procede de la voluntad tiene razón de culpa; pero en cuanto desfigura el alma misma al margen de la intención de la voluntad, como algo que le es impropio, toma la razón de pena. Pero este modo puede ser reducido al primero, pues la misma desfiguración es un efecto del pecado.

RESPUESTAS

1. Toda pena procede de Dios, pero no del mismo modo, pues hay cierta pena que procede de Dios como de su agente, como son las penas de sentido, que son causadas por cierta acción, pues es necesario que toda acción sea reducida al primer agente como a su causa. En cambio, ciertas penas se deben a Dios no como a su agente, sino más bien como a lo que no actúa, como la sustracción de la gracia, pues porque Dios no comunica la gracia, es causada en alguien la privación de la gracia. Pero la pena se encuentra aneja

a la culpa de ambos modos, ya que aquella pena que surge por el pecado por parte de su conversión es la pena que aflige al hombre sensiblemente, como la perturbación de la ira y el esfuerzo desordenado en el pecado. Y esto, sin duda, procede de Dios y se ordena con justicia que quien apetece un deleite contra el orden de Dios, sea afligido al margen de su intención, incluso allí mismo donde seguía a su propio deseo.

Pero de aquella pena que es la sustracción de la gracia, que es efecto de un pecado y causa de otro, Dios es la causa como el que no actúa, y de modo semejante ocurre con las demás penas de este tipo. Y consta que está ordenado con justicia que quien desea lo contrario a la gracia pierda la gracia, y que pierda el auxilio de Dios el que obra contra Dios. También de este modo es causa de aquella pena que es el mismo acto deforme del pecado, no porque lo cause Él mismo, sino porque lo permite, no impidiéndolo. Y esto sigue un orden de justicia semejante a los anteriores, y Dios es la causa de tal orden. Por esto es claro que aquello que se dice que es culpa y pena, es desordenadao en tanto que se refiere al que peca, como saliendo voluntariamente de él, que es en lo que consiste la razón de culpa; pero en tanto que tiene razón de pena y procede de Dios, está ordenado con el debido orden de la justicia.

2. La causa y el efecto respecto a lo mismo no coinciden en lo mismo según el mismo modo de causalidad (ya que según diversos géneros de causa no hay inconveniente en que algo sea causa y efecto de otro, como el fin es causa de la eficiente, y la eficiente es causa del fin). Pero respecto a cosas diversas no hay inconveniente en que, incluso según el mismo género de causalidad, algo sea causa de uno y causado por otro. Y así, nada prohibe que algo que es culpa sea pena de otro pecado.

3. La pena se ordena como medicina a la culpa, pero no siempre como medicina para aquel que pecó (pues que el ladrón sea colgado no es para su corrección, y tampoco que un hombre sea condenado al infierno), sino que a veces la culpa se ordena como medicina para otro, así como el ladrón es colgado por el bien de toda la comunidad, para que no se cometan robos por todas partes, y alguien es condenado en el infierno para el orden del universo, para que no permanezca nada desordenado, como ocurriría si la culpa no se ordenara por la pena.

4. Es por accidente el que el último pecado no se castigue por otro pecado, porque, o bien termina la vida del que peca, o bien su alma es cambiada a mejor por la penitencia; así como el primer pecado quita la gracia que el segundo no quita porque no la encuentra, ya que si la encontrara la quitaría. En este caso ocurre de modo semejante.

5. En el acto de pecado hay algo que quiere el pecador, como el deleite. Pero también hay algo que no quiere, más aún, que ocurre al margen de su intención, como la consiguiente corrupción de la naturaleza o incluso la misma indecencia de la acción. Y por eso no es castigado con algo que hace con gusto, ya que a raíz de lo que hace con gusto ocurre algo al margen de su intención, que contraría su voluntad.

Artículo 4: Si toda pena se inflige por el pecado

OBJECIONES

1. Parece que no toda pena se inflige por el pecado, ya que, como dice San Agustín en el libro *Super canticum Deuteronomii* (mejor: Pseudo-Beda, *In Matt.,* II, 9), los padecimientos se dan de cinco modos: el primero, para aumentar los méritos de los justos por la paciencia, como Job; el segundo, para la custodia de la virtud a fin de que la soberbia no la tiente, como Pablo; el tercero, para corregir los pecados, como la lepra de María; el cuarto, para el inicio de la pena, como Herodes, con el fin de que ya aquí se vea qué le espera en el infierno; y el quinto, para manifestar la gloria de Dios, como en el ciego de nacimiento. Pero tres de estos modos no muestran una pena infligida por pecado alguno. Luego no toda pena se inflige por el pecado.

2. En *Pedro*, se dice de Cristo: "el que no cometió pecado" (1 *Pe*., 2, 22). Y sin embargo soportó muchas penas. Luego no toda pena se inflige por la culpa.

3. Se dice que todo pecado es pena según el primer modo expuesto en el texto, pero no todo pecado es pena del pecado, como se dice allí mismo. Luego no toda pena es pena del pecado.

4. La culpa se opone a la virtud y, así como a la virtud se debe un premio, así también a la culpa se debe una pena. Ahora bien, la virtud no tiene premio en los bienes temporales, sino en los eternos. Por lo tanto, tampoco Dios castiga la culpa mediante la pérdida de los bienes temporales. Luego ya que se dan algunas penas en la pérdida de estos bienes, parece que algunas penas no son infligidas por las culpas.

5. El camino de los impíos prospera frecuentemente, como se dice en *Jeremías* (12) y en *Job* (21); y, a la inversa, los justos están en aflicción. Pero esto no se daría si la pena sólo se diera en pago por la culpa. Luego no toda pena se da por alguna culpa.

EN CONTRA, está lo que dice Gregorio en una oración (en la oración colecta, feria 6, después de Cenizas): "Ninguna adversidad dañaría, si ninguna iniquidad dominara". Pero toda pena es cierto daño. Luego la pena no puede darse sino donde domina la iniquidad.

Además, San Jerónimo dice: "Todo lo que padecemos lo han merecido nuestros pecados". Pero toda pena pasiva es la corrupción de un bien, como se ha dicho antes. Luego toda pena se da como merecida por el pecado.

SOLUCIÓN

Nadie es castigado sino porque se le priva de algo que es un bien para él. Ahora bien, hay que saber que algo es bueno para el hombre de dos maneras: una, según la propia naturaleza, a saber, en cuanto que es hombre; otra manera, según la naturaleza común, en cuanto que es animal o viviente o algo semejante. Y ya que el hombre es lo que es en cuanto racional y dotado de intelecto, sus bienes en cuanto hombre son principalmente

aquellos que son bienes según la razón, como las virtudes, en las que la naturaleza intelectiva se perfecciona; y por la privación de estos bienes nadie padece una pena sino por propia culpa.

Pero hay bienes que corresponden a la razón de modo secundario, que sirven de modo orgánico e instrumental a la obra de la virtud, como la salud y las cosas exteriores. Pero los bienes de este tipo no son de modo absoluto bienes de la razón, sino según alguna medida, a saber, en cuanto que ayudan a la obra de la virtud. Por eso el Filósofo dice en *Ethica* (X, 13) que la superabundancia de riquezas, que impide la obra de la virtud, no hay que llamarla buena fortuna, sino mala. Por eso, si alguien es privado de estos bienes en la medida en que no aprovecha a la obra de la virtud, sino que más bien desaprovecha, la privación de tales bienes no es una pena para el hombre en cuanto que es hombre, sino sólo cuando está privado de las cosas que requiere para la obra de la virtud. Por eso se dice en los *Proverbios*: "No me des riqueza ni pobreza" (*Prov*., 30, 8). Por eso nadie es castigado mediante la sustracción de estos bienes en cuanto son necesarios para la virtud, sino por una culpa. Por eso el *Salmo* dice: "Fui joven, luego envejecí y no vi al justo abandonado, ni a sus hijos buscando el pan" (*Sal*., 36, 25).

Pero si se considera al hombre según la naturaleza común, todos los bienes del cuerpo y también los exteriores son bienes para él, por lo que cualquier privación de estos bienes es cierta pena para él. Ahora bien, aunque no toda pena de este tipo es causada por su propio pecado, no obstante, siempre sigue a algún pecado, al menos al pecado de la naturaleza, ya que si la naturaleza humana no estuviese dañada por el pecado original, el hombre no padecería ninguna molestia o defecto en estas cosas.

RESPUESTAS

1. Que el hombre sea azotado para aumentar el mérito no es una pena para él en cuanto que es hombre, sino un bien. Con todo, es una pena para él en cuanto que tiene naturaleza animal. Por eso, esta pena no sigue a la culpa propia de aquél que peca, sino a la culpa de la naturaleza dañada, pero si no estuviese dañada, los hombres llegarían a la perfección del mérito sin molestias de este tipo.

2. Cristo de ningún modo tuvo alguna pena que fuese pena del hombre en cuanto es hombre, ya que sobreabundó en los bienes de la razón y no padeció defecto en ellos. Con todo, tuvo alguna pena en cuanto a la naturaleza común. Por eso, no fue necesario que hubiese alguna culpa en él, sino que precediese alguna culpa en la naturaleza humana, por lo cual se dice en *Isaías*: "Lo herí por los pecados de mi pueblo" (*Is*., 53, 8).

3. Cuando se dice que no todo pecado es pena de un pecado, ha de entenderse "de otro pecado", pues el primer pecado puede llamarse pena eficiente y causalmente, en cuanto que la corrupción de la naturaleza, que se produce por aquél, es cierta pena. Pero no es una pena de otro pecado precedente, sino del mismo pecado que introdujo tal

corrupción.

4. Así como la virtud no tiene premio en aquellos bienes temporales por sí misma, sino por accidente -en tanto que requiere de ellos para el acto de la virtud-, así tampoco la culpa se castiga mediante ellos como por una pena esencial, sino como por una accidental: en tanto que la sustracción de estos bienes temporales redunda incluso en detrimento de los espirituales, de manera que la pena comience aquí y culmine en el futuro.

5. El que los impíos tengan prosperidad es frecuentemente un mal para ellos, como es claro por las palabras por el Filósofo aducidas. Por eso son castigados mediante eso mismo. De modo semejante, que los justos estén en adversidades, redunda en su bien, ya que por esto progresan en la virtud, por lo cual no es una pena para ellos, sobre todo en cuanto que son hombres, sino que se les da como un premio.

Artículo 5: Si esta distinción de los bienes es adecuada
(I-II q18 a1)

OBJECIONES

1. Parece que se propone de modo inadecuado la distinción de los bienes según la cual algunos se llaman buenos por el género, y otros por el fin y por la causa, pues lo que conviene a algo según su género no se le puede quitar por alguna diferencia añadida, pues lo sensible permanecerá en el animal aunque se le añada cualquier diferencia. Ahora bien, alimentar al que tiene hambre y actos similares que se llaman buenos por el género, pueden ser mal hechos, como cuando se hacen por vanagloria. Luego se llaman bienes por el género de modo inadecuado.

2. El bien se refiere al género del bien igual a como el mal se refiere al género del mal. Ahora bien, los actos que son malos por su género de ningún modo pueden ser buenos, como matar a un inocente o cosas semejantes. Luego tampoco aquellos actos que pueden ser malos deben llamarse buenos por el género.

3. A todo género corresponde su especie. Por lo tanto, si hay algún acto bueno por el género, se debe consignar también un acto bueno por la especie. Y como éste se omite, parece que la distinción es insuficiente.

4. El bien es por el fin, como dice el Filósofo en *Metaphysica* (III, texto 5). Ahora bien, la materia y el fin no se identifican, como se dice en *Physica* (II, texto 70). Luego parece que los actos que son acerca de una materia buena se llaman buenos por el género de modo inadecuado.

5. La materia del acto es su objeto. Ahora bien, el objeto tiene razón de fin. Luego si un acto se llama bueno por el género porque versa acerca de una materia buena sobre la cual recae, parece que el bien por el género y el bien por el fin se distinguen de modo inadecuado.

EN CONTRA, el género se toma del principio material, como dice Avicena en *Logica* (Parte II, c. 1). Luego si algún acto posee bondad por la materia acerca de la cual trata, se le llama bueno por el género de modo conveniente.

Además, lo que conviene a todos los que están en algún género, les compete por la naturaleza de su género. Ahora bien, a los actos que se refieren a una materia buena, por la ordenación de su género les corresponde cierta bondad. Luego se pueden llamar buenos por el género de modo adecuado.

SOLUCIÓN

Como dice Dionisio (*De cael. hier.*, 4), en todas las sustancias se encuentran la esencia, la virtud y la operación. Ahora bien, el orden de estos es tal que la virtud procede de la esencia y la operación de la virtud. Y ya que lo que procede del bien no

puede ser sino bueno, por eso, así como la esencia y la virtud son bienes, así también lo es la operación en tanto que procede de la virtud del agente. Pero ya que la virtud en los agentes voluntarios está abierta a muchas cosas, el acto no posee su determinación por la virtud del agente, sino que la determinación propia del acto es por su objeto. Por eso, si el objeto es adecuado, el acto recibe del mismo objeto cierta bondad ulterior. Y ya que la primera determinación por la que algo se determina es la determinación por la forma del género, estos actos que tienen bondad por la determinación del objeto se llaman buenos por el género. Ahora bien, como ocurre que un mismo acto se comporta de modos diversos acerca de un mismo objeto, por eso, incluso un acto determinado por el objeto es ulteriormente determinable por otras circunstancias y, si éstas son convenientes, recibirá de ellas cierta bondad ulterior y se llamará bueno por las circunstancias, hasta que llegue a la bondad perfecta del acto, que es por la información del hábito, y entonces se llamará bien de la virtud.

Por lo tanto, así queda clara la razón de la distinción de la bondad de los actos que se propone en el texto y cómo se relacionan estas bondades entre sí, pues la primera bondad, que es por la esencia del acto, es común a todos los actos. Por eso la misma subyace a todas las demás bondades, entre las cuales se añade primero la bondad que es por la materia debida, sobre la cual se introduce además otra bondad que es por el fin y por otras circunstancias, y por la forma del hábito. Sin la segunda bondad, no puede darse la tercera; pero aunque se dé la segunda, no necesariamente se da la tercera. Y por eso sucede que un acto que tiene bondad por la materia, no obstante, puede ser mal hecho a causa de las circunstancias indebidas.

RESPUESTAS

1. Aquella bondad que es por el género permanece en el acto por más que se desordene por otras circunstancias indebidas, como también, aunque se quite la gracia del alma, permanece en ella la bondad de la naturaleza. Por eso no se dice que se haga mal el acto que es bueno por el género porque se le prive de la bondad de su género, sino porque se le priva de la bondad de las circunstancias.

2. Un defecto basta para que se diga que algo es malo, pero no basta una perfección para que algo sea bueno absolutamente, ya que el bien se da por una causa íntegra y perfecta, mientras que el mal se da por defectos particulares, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Por eso, aquello que es bueno por el género no es necesario que sea bueno absolutamente, sino que puede hacerse mal; en cambio, lo que es malo por el género es malo absolutamente y no puede hacerse bueno.

3. Así como el género se determina por la especie, así también lo bueno en el género se determina por la bondad que se debe al fin y a las demás circunstancias. Por eso, aquel bien que se da por el fin y las circunstancias corresponde -como la especie al género- al bien que está en el género. Por eso recibe también su predicación, pues "dar de comer al que tiene hambre, por Dios", es "dar de comer al que tiene hambre", pero no

a la inversa.

4. Hay dos tipos de materia: la materia a partir de la cual [*ex qua*] o en la cual [*in qua*], y la materia acerca de la cual [*circa quam*]. La materia dicha del primer modo no coincide con el fin, pero del segundo modo es lo mismo que el fin, ya que el objeto es el fin del acto.

5. Un acto tiene dos fines, a saber, el fin próximo, que es su objeto, y el remoto, que es el que busca el agente. Por eso, cuando el bien por el fin se distingue frente al bien por el género, se entiende del fin remoto, que es el que busca el agente.

"Pocos perciben estas penas". La razón de esto la da el Filósofo en *Ethica* (IX, 19), y es que la naturaleza intelectual, que es destituida de sus bienes por penas de este estilo, está oculta, mientras que la naturaleza exterior es más manifiesta. Por eso los hombres ligados a sus sentidos creen que son lo que son más por la naturaleza sensible que por la naturaleza intelectual; y esto porque no consideran como pena lo que les daña según la naturaleza intelectual, sino sólo lo que les daña según la naturaleza exterior que les es manifiesta, aunque lo contrario sea la verdad.

"Enumera muchas cosas que son tanto pecados como penas de los pecados". Hay que entenderlo de las cosas que están en el género de la culpa. De otro modo sería falso, ya que ciertas cosas son sólo penas y de ninguna manera culpas.

"El Señor pone un obstáculo", a saber, cuando no quita los impedimentos para el pecado.

"No todo pecado puede llamarse pena del pecado", a saber, de otro pecado, ya que aquella pena consiguiente es pena del mismo pecado que la produce.

"No vienen de Dios en cuanto que son pecados" proceden de Dios. Porque los pecados son algo en cuanto que proceden de la voluntad, pero se hacen penas de los pecados en tanto que se encuentra en ellos algo que repugna a la voluntad, como se ha dicho.

"O… del hombre en el estado del libre albedrío". Esta solución no parece adecuada, ya que los preceptos de la ley, de los cuales ha hablado San Jerónimo, se le dieron al hombre después del pecado.

LA CAUSA DEL PECADO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Algunos afirman que el acto de pecado no puede provenir de Dios.*

-*Objeción* : Para algunos, si en modo alguno el pecado proviene de Dios, entonces es nada, ya que aparta y distancia al hombre de Dios, luego en tal acción no hay nada de bondad.

-*Respuesta*: Cuando San Agustín afirma que todo lo que es, en cuanto es, es bueno y proviene de Dios, está hablando de la naturaleza y la sustancia, no de las acciones, como él mismo distingue en otros lugares. Pues todo lo que el hombre hace mal no proviene de Dios.

2. *Cómo debe entenderse que Dios es autor de todas las cosas, pero no de las malas.*

-*Objeción*: Dios no es autor de las realidades malas en cuanto son malas, pero sí en cuanto son realidades; pero si ellas no son nada en cuanto que son malas, parece que la nada no puede tener autor.

Respuesta : Cuando se afirma que Dios es autor de las cosas que son, se ha de entender de las cosas que son y que son buenas (naturalezas y sustancias), y porque no privan del bien a la naturaleza. Así la maldad no es una naturaleza o sustancia, sino una perversión o vicio que hace el hombre por su voluntad.

-*Conclusión*: Como Dios no es autor de los males, no es autor de la culpa o del pecado; pero sí es autor de la pena, pues la pena es justa y todo lo justo proviene de Dios.

Expone la sentencia de otros que afirman que los actos malos de ningún modo proceden de Dios ni son buenos, ya sea en aquello en lo que están o de cualquier otro modo .- Pero hay otros muchos que opinan de un modo muy distinto sobre el pecado y el acto, pues dicen que la voluntad mala y el acto malo son pecados y no son buenos bajo ninguna razón, y bajo ningún aspecto proceden de Dios como autor, porque se realizan sin Dios.

Por lo cual, según ellos, se dice que el pecado es nada.- En efecto, «sin él», como dice el Evangelista, «no se ha hecho nada» (*Jn.,* 1, 3), esto es, el pecado, el cual se dice que es nada, no porque no existan la voluntad o la acción mala -que son algo-, sino porque separa a los hombres del verdadero ser y arrastra al mal, y así lleva al no ser. En efecto, quienes se apartan de la participación del sumo bien, que es lo único que propia y verdaderamente es, con razón se dice que no son. Por eso San Agustín dice en *In Ioannis Evangelium* que "el pecado es nada y que los hombres se hacen nada cuando pecan" (*In Ioan*., I, 13). Por lo tanto, afirman que el pecado es nada porque aleja al hombre del ser verdadero. Y dicen que la voluntad mala, y la acción o la palabra malas son pecados, porque son prevaricaciones y desobediencias, y se hacen contra la ley de Dios, las cuales, no obstante, existen, pero no provienen de Dios, sino del Diablo o del hombre. En efecto, dicen que estas cosas de ningún modo proceden de Dios, ni en cuanto que son ni de ningún otro modo.

Cómo explican estos las palabras de San Agustín ya expuestas, en las que dice que todo lo que es, en cuanto que es, es bueno .- Aquellas palabras de San Agustín, en las que dice que "todo lo que es, en cuanto que es, es bueno y tiene a Dios como autor" (*De div. quaest. 83,* 21 y 24), enseñan que sólo deben entenderse acerca de las naturalezas o sustancias. Pero con el nombre de sustancia dicen que se significan las sustancias mismas y aquello que éstas poseen naturalmente, a saber, las que les están unidas: como el alma posee naturalmente intelecto, ingenio y voluntad, y las cosas de este tipo. Esto se colige de las palabras de San Agustín expuestas (d34; *Enchir.,* 11-13) en las que llama al hombre bueno naturaleza buena, y al mal hombre mala naturaleza.

Según estos, los actos malos no son naturalezas o sustancias.- Por consiguiente, según esta afirmación o interpretación, los actos malos no son naturalezas o sustancias, y tampoco lo son los actos buenos, lo que San Agustín parece dar a entender en *Retractationum*, donde distingue entre las sustancias o naturalezas y las acciones buenas o malas. Pues explicando cómo debe entenderse cierta afirmación enseñada por él en *De vera religione* (41, 77-78), dice: "Esto se ha dicho acerca de las sustancias o naturalezas, pues sobre ellas se discutía, y no acerca de las acciones buenas ni de los pecados" (*Retract.,* I, 13, 8). Aquí claramente parece distinguir entre las naturalezas o sustancias, por un lado, y las acciones o pecados, por otro; y por eso sostienen los mencionados

doctores que las acciones interiores o exteriores no son naturalezas o sustancias y que, si son malas, son pecados y de ningún modo proceden de Dios. Además, que los actos malos no sean naturalezas parece advertirlo San Agustín en la primera respuesta contra los pelagianos, donde habla así: "Las obras del diablo, que se dice que están viciadas, son actos, no realidades [*res*]" (*Hypogn.*, I, 5). El mismo, en la cuarta respuesta: "Ningún mal es una naturaleza, sino un acto que adviene a algo por defecto del bien, por lo cual, como no es una naturaleza, Dios no lo hizo, porque todo lo que ha hecho es una naturaleza" (*Hypogn*., IV, 1). Además: "Todo lo que es bueno por naturaleza lo ha hecho Dios de la nada, no el Diablo" (*Hypogn*., IV, 1).

Según estos, hay algunas realidades que no proceden de Dios, por las que los hombres son malos .- De lo anterior se colige que hay algunas realidades que no proceden de Dios, por las cuales los hombres son malos. No obstante, ellos mismos lo conceden, apoyándose en aquellas palabras ya expuestas de San Agustín, que, en *Enchiridion*, explicando las palabras del Profeta que dicen: "¡Ay de aquellos que llaman bueno a lo malo!" (*Is*., 5, 20), afirma "que esto debe entenderse de las realidades mismas por las que los hombres son malos, no de los hombres mismos" (*Enchir.*, 19). Hay, por tanto, algunas realidades por las que los hombres son malos. Pero aquello por lo que el hombre decae no proviene de Dios. En efecto, como dice San Agustín en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "Dios no es causante de que el hombre decaiga" (*De div. quaest. 83*, 3). Por consiguiente, Dios no es autor de las realidades por las que el hombre se hace peor. Pero existen algunas realidades -como se ha dicho-, por las que los hombres son malos. Luego hay algunas realidades que no proceden de Dios, porque son pecados. Y por eso la Escritura declara en muchos lugares (*Gén.,* 1, 31; *Dt.,* 32, 4) que Dios no es autor de los males, esto es, de aquellas realidades que son pecados.

Por parte de estos se objeta a la sentencia anterior con apoyo en esta expresión: "Dios no es autor de los males" .- Pero con apoyo en esta expresión se objeta acertadamente a la sentencia de los anteriores (cfr. d35), que dicen que Dios no es autor de aquellas realidades que son malas en cuanto que son malas, sino en cuanto que son, y que dicen que no son nada en cuanto que son malas. En efecto, ¿qué habría de admirable en decir que Dios no es autor de aquellas cosas en cuanto que son nada, si la nada no puede tener ningún autor?

Por eso, cuando se dice que Dios es autor de todas las cosas que son, estos quieren que se entienda "de todas las cosas que son buenas", y sostienen que son buenas aquellas realidades que existen naturalmente, y dicen que existen naturalmente no sólo aquellas cosas que son sustancias o que están unidas a las sustancias, como antes lo habían entendido, sino también todas aquellas realidades que no privan del bien a la naturaleza. Así, según ellos, debe entenderse de diversas maneras cuando en la Escritura se hace mención de la naturaleza o sustancia, o de aquellas cosas que existen naturalmente.

San Agustín.- Sobre aquel pasaje del *Salmo*: "No es sustancia" (*Sal*., 68, 3), San

Agustín habló de la sustancia de tal modo que parece concordar con la sentencia anterior, diciendo: "Por sustancia se entiende aquello que somos, cualquier cosa que seamos: hombre, ganado, tierra, sol. Todas estas cosas son sustancias, y por lo mismo que son naturalezas, ellas mismas son llamadas sustancias, pues lo que no es ninguna sustancia, no es absolutamente nada. Ser sustancia, por tanto, es ser algo. Dios hizo sustancia al hombre, pero por la iniquidad el hombre decayó de la sustancia en la que fue hecho. Mas la iniquidad misma no es sustancia, pues la iniquidad no es una naturaleza que Dios haya formado, sino que la iniquidad es una perversión que hizo el hombre. Todas las naturalezas fueron hechas por él. La iniquidad no fue hecha por él, porque no es sustancia. En aquél *Himno de los tres niños* (*Dan.,* 3, 52-90) se recuerda a toda criatura que alaba a Dios, pues alaban a Dios todas las cosas, pero las que hizo Dios. Ahí la serpiente alaba a Dios, pero no la avaricia; ahí se mencionan todos los reptiles, pero ningún vicio, pues los vicios los tenemos por nosotros mismos y por nuestra voluntad, y los vicios no son sustancias" (*Enn. in Psal*., 68, 1, 5).

Que atiendan diligentemente estas palabras los que mantienen las anteriores aserciones y podrán entender la razón y la causa de lo que se dice en la Sagrada Escritura cuando hace mención de la naturaleza o sustancia.

Sin embargo, el juicio de aquellas sentencias se lo dejamos al arbitrio del lector prudente, al que hemos dado acabada noticia de ambas sentencias (d35), para pasar prontamente a tratar aquellas cosas que aún nos restan.

Cuando se dice que Dios no es autor del mal, no se entiende acerca de la pena, sino del pecado .- Por lo tanto, como todos los tratadistas católicos concuerdan en que Dios no es autor de los males, debes cuidarte de no incluir de modo general, bajo el nombre de lo malo, tanto las penas como los pecados, pues Dios es autor de la penas, como él mismo dice por el Profeta: "No hay un mal en la ciudad que el Señor no haya hecho" (*Am*., 3, 6). También dice en otro pasaje por su propia persona: "Yo soy Dios, que creo el mal y hago el bien" (*Is*., 45, 6-7). Aquí se dice que ha creado y hecho el mal, pero por el nombre de mal se entiende la pena, no el pecado, así como cuando se dice, a la inversa, que Dios no es autor de los males, por el nombre de mal se entienden los pecados.

Qué pena de los malos proviene de Dios. Cómo se ha dicho: Dios no hizo la muerte.- Por eso San Agustín, que había dicho en *De diversis quaestionibus 83* (21) que Dios no es autor del mal, en *Retractationum* aclara de qué modo debe entenderse aquello, diciendo: "Hay que procurar que no se entienda mal lo que dije: «Dios no es autor del mal, pues él es autor de todo lo que es, lo cual, en cuanto que es, es bueno», y que no se piense a partir de esto que no procede de él la pena de los malos, que ciertamente es un mal para aquellos que son castigados. Pero esto lo dije así como se ha dicho: «Dios no hizo la muerte» (*Sab*., 1, 13), a pesar de que en otro pasaje está escrito: «La vida y la muerte vienen de Dios» (*Eclo*., 11, 14). Por lo tanto, la pena de los malos,

que procede de Dios, es en verdad un mal para los malos, pero se cuenta entre las obras buenas de Dios, porque es justo que los malos sean castigados, y ciertamente todo lo que es justo es bueno" (*Retract.,* I, 26). Luego se dice que Dios no ha hecho la muerte porque no hizo aquello por lo que se inflige la muerte, a saber, el pecado. Has oído, lector, la causa de los dichos, en la cual se asienta una sana comprensión cuando se dice: "Dios no es autor del mal", "Dios no ha hecho la muerte".

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha tratado sobre aquella opinión que mantenía que los actos de los pecados, en cuanto que son, son buenos y proceden de Dios, en esta distinción examina la opinión opuesta que afirma que tales actos de ningún modo proceden de Dios. Y se divide en dos partes. En la primera, trata de esta opinión en cuanto a aquello en que difiere de la precedente. En la segunda, trata cierto asunto en el que ambas opiniones convienen, a saber, en que Dios, aunque no sea autor de los males que son de culpa, es autor de las penas, donde dice: "Por lo tanto, como todos los tratadistas católicos concuerdan en que Dios no es autor de los males, debes cuidarte de no incluir de modo general, bajo el nombre de lo malo, tanto las penas como los pecados". Acerca de la primera parte hace tres cosas. En primer lugar, expone la opinión de estos. En segundo lugar, propone la respuesta de estos a los argumentos en que se fundaba la otra opinión, donde dice: "Aquellas palabras de San Agustín... enseñan que sólo deben entenderse acerca de las naturalezas o de las sustancias". En tercer lugar, ofrece razones para impugnar la opinión antes expuesta, donde dice: "De lo anterior se colige que hay algunas realidades que no proceden de Dios". Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, expone las razones contra la primera opinión. Segundo, a partir de lo dicho concluye algo por lo que esta opinión puede mantenerse contra las objeciones que se pueden hacer, donde dice: "Por eso, cuando se dice que Dios es autor de todas las cosas que son, estos quieren que se entienda de «las cosas que son buenas»". Tercero, deja a los lectores el juicio acerca de ambas opiniones, donde dice: "Que atiendan diligentemente estas palabras los que mantienen las anteriores aserciones". Lo primero se divide en dos partes, según dos argumentos. La segunda parte comienza donde dice: "Pero con apoyo en esta expresión se objeta acertadamente a la sentencia de los anteriores".

Cuestión 1

Aquí hay tres cuestiones. La primera es acerca de la existencia del pecado. La segunda, acerca de su causa. La tercera, acerca de la causa de la pena.

Sobre lo primero se preguntan dos cosas: 1. Si el pecado es una sustancia o una naturaleza, o una cierta realidad; 2. Si todo lo que es, de cualquier modo que sea, procede de Dios.

Artículo 1: Si el pecado es cierta sustancia o naturaleza

OBJECIONES

1. Parece que el pecado no es una sustancia o naturaleza, pues nada que existe en otro como en un sujeto es una sustancia, como es claro por la definición de sustancia. Ahora bien, el pecado, de cualquier modo que se tome, está en el que peca como en un sujeto. Luego no es una sustancia o naturaleza.

2. El pecado es un cierto mal. Ahora bien, Dionisio prueba (*De div. nom.,* 4) que el mal no está ni en una naturaleza universal ni en una particular. Luego el pecado no es una cierta naturaleza.

3. Lo que corrompe a la naturaleza no parece ser una naturaleza. Ahora bien, el pecado corrompe la naturaleza, como se ha sostenido antes. Luego el pecado no es una naturaleza.

4. Una cosa obtiene su especie por su principio formal. Por lo tanto, como se dice que el ente es una cosa o naturaleza en cuanto que está determinado a alguna especie, como dice Avicena en el principio de su *Metaphysica*, parece que aquello que carece de principio formal no se puede llamar ni cosa ni naturaleza. Pero algo se llama pecado por la privación de una forma, pues es la privación del modo, de la especie y del orden, como dice San Agustín (*De nat. boni,* 4). Luego el pecado no se puede llamar cosa o naturaleza.

5. Toda cosa o naturaleza tiene algún orden en el universo. Ahora bien, algo se llama pecado porque está desordenado. Luego el pecado no es una cosa o naturaleza.

EN CONTRA, todo lo que está en alguno de los diez predicamentos es una cosa o naturaleza. Ahora bien, los pecados se colocan en algún género, ya que los hábitos de los pecados están en el género de la cualidad y los actos de los pecados en el género de la acción. Luego los pecados son ciertas cosas o naturalezas.

Además, los contrarios se reducen al mismo género. Ahora bien, el pecado es contrario a la virtud. Luego, como la virtud está en un género de cosa y naturaleza, parece que el pecado es cierta cosa o naturaleza.

SOLUCIÓN

La sustancia se dice de dos modos, como es claro en *Metaphysica* (V, texto 15), pues de un modo se llama sustancia en cuanto que significa la razón del primer predicamento, y esto es la forma, la materia o el compuesto, que está por sí mismo en el género. De otro modo se llama sustancia aquello que significa el qué [*quid*] en todas las cosas, como decimos que la definición significa la sustancia de la cosa. Y de este modo, todo lo que se dice positivamente, en cualquier género que esté, es sustancia o tiene sustancia, pues así la sustancia se toma por la esencia.

Por lo tanto, tomando la sustancia del primer modo, no hay ninguna duda de que los pecados no son sustancias, ya que de este modo ni siquiera las virtudes son sustancias, puesto que no están en el género de la sustancia ni como principios ni como principiados. Pero tomando la sustancia del segundo modo, puede caber la duda de si el pecado es sustancia, porque en el acto de pecado hay que considerar dos cosas, a saber: una el mismo acto, que es cierta esencia en cuanto que es un acto, y así, sin duda, es una sustancia; otra, la misma privación del orden por la que es malo. Y como las privaciones no tienen esencia, tomado así, el pecado no es sustancia. Y puesto que el pecado se llama pecado en cuanto que está privado del orden debido, se dice que el pecado, hablando en sentido absoluto, no es sustancia; sin embargo, en cuanto que es acto, es sustancia.

De modo semejante, también el nombre de "naturaleza" tiene muchos sentidos, como dice Boecio. En un primer sentido, "naturaleza" se refiere de manera común a todos los entes, en cuanto se define como naturaleza todo lo que puede ser conocido de cualquier modo por el intelecto. En un segundo sentido, conviene sólo a las sustancias, y así se dice que es naturaleza lo que puede obrar o padecer. En un tercer sentido se llama naturaleza lo que es principio del movimiento o del reposo en las cosas en las que está esencialmente y no por accidente. En un cuarto sentido se llama naturaleza todo lo que es informado por una diferencia específica.

Por lo tanto, en el segundo y el tercer modo los pecados no pueden llamarse naturaleza, ya que no pertenecen al género de la sustancia -como se ha dicho-, y tampoco son principio del movimiento, sino más bien ciertos movimientos y acciones. Más aun, tomando "naturaleza" en el tercer sentido, ni siquiera puede decirse que son según naturaleza, ya que el pecado no acaece en ninguna cosa sino en tanto que se aleja de aquello que naturalmente le es propio a esa cosa. Por eso también el pecado del hombre se da por un alejamiento de la rectitud de la razón, que conviene naturalmente al hombre.

Pero en el primer y cuarto sentido, el pecado se puede llamar en cierto modo naturaleza y en cierto modo no, ya que en cuanto que es cierto acto, es cierto ente que puede ser conocido por el intelecto y es determinado a una especie por alguna diferencia; pero en cuanto que tiene razón de pecado por la privación de la rectitud, ni es ente ni tiene diferencia, sino que se denomina pecado por la privación de la forma debida.

De modo semejante, el nombre de "cosa" [*res*] se toma también de dos maneras. En efecto, de modo absoluto se llama cosa todo lo que tiene ser estable y firme en la naturaleza, y de este modo se llama "cosa", tomando el nombre de "cosa" para significar que tiene cierta quididad o esencia, pero se llama "ente" en cuanto que tiene ser, como dice Avicena (*Metaphys*., I, 6), distinguiendo la significación de "ente" y "cosa". Ahora bien, ya que una cosa es cognoscible por su esencia, el nombre de "cosa" se ha extendido a todo lo que puede caer en el conocimiento o intelecto, en tanto que "cosa" proviene del

término latino *reor, reris* (pensar). Y de este modo se llaman cosas de razón las cosas que no tienen ser efectivo en la naturaleza, y según este modo se pueden llamar también cosas las negaciones y privaciones, así como también se las llaman entes de razón, como dice el Comentador en *Metaphysica* (IV, com. 2).

Por lo tanto, tomando del primer modo el nombre de "cosa", el pecado, en cuanto que es un acto, es una cierta cosa. En cambio, en cuanto que el pecado procede de la privación del orden debido, no es una cierta cosa, sino una privación. Ahora bien, la privación no es una cosa de la naturaleza, sino sólo de la razón. Por eso, tomando "cosa" del segundo modo en cuanto a uno y otro, el pecado es una cosa, a saber, no sólo en cuanto que es acto, sino también en cuanto que subyace a la privación.

RESPUESTAS

1. Aquella objeción procede del sentido de sustancia en cuanto que significa la cosa que está en el primer predicamento. Y tomando la sustancia de este modo, el pecado no es sustancia de ninguna manera.

2. Se dice que algo está en una naturaleza de dos modos: uno, como parte de la naturaleza o como alguna otra cosa que pertenece a la perfección de la naturaleza; y de este modo el mal no está en una naturaleza, ni universal ni particular. De otro modo, se puede entender que algo está en una naturaleza como en su sujeto, y de este modo es necesario que el sujeto de este tipo de privación -que es el mal- sea cierta naturaleza, de manera que se dice que el mal está en una naturaleza. Por eso es necesario que aquel acto en el que la deformidad se fundamenta como en su sujeto sea cierta naturaleza.

3. Aquello que corrompe una naturaleza puede ser la naturaleza de otra cosa, como la naturaleza del fuego corrompe la naturaleza del agua. Por eso no hay inconveniente en que por el acto por el que se corrompe la naturaleza del hombre, se perfeccione la naturaleza de otro animal, pues algo que es vituperable en el hombre es laudable en el león o en el perro. Y por eso no hay inconveniente en que se atribuya alguna naturaleza a aquel acto o incluso que se diga que es según la naturaleza, pero no del hombre, sino de otro.

4. Aunque la privación por la que el pecado se dice malo prive de la forma por la que el acto tiene bondad en el género de lo moral, no priva de aquella forma por la que permanece en el género del acto. Por eso, según aquella forma se puede llamar cosa, en cuanto que el acto es cierta cosa. De nuevo, incluso aquella privación se puede tomar como su forma, en tanto considerada por la razón. Y por eso se puede llamar cosa por parte de la privación, en tanto que "cosa" [*res*] proviene de *reor, reris* (pensar).

5. Es imposible que haya alguna cosa que esté destituida de todo orden. Por eso también, en el mismo acto de pecado, en cuanto que es cierta cosa, permanece algún orden no sólo hacia el agente, sino también hacia algún fin buscado por el agente, que es

estimado como bueno, aunque prive del orden al fin debido. Y Dios no deja este desorden sin orden, sino que lo ordena por la pena.

Artículo 2: Si todo ente procede de Dios
(I q44 a1)

OBJECIONES

1. Parece que no todo ente procede de Dios. En efecto, la verdad y el ente se convierten. Pero es verdad que alguien peca, lo cual no procede de Dios. Luego no todo lo que es procede de Dios.

2. Todo lo que procede de Dios está hecho por el Verbo. Ahora bien, la imagen del hombre en un ídolo no ha sido hecha por el Verbo, como dice San Agustín (*In Ioan.*, 1, 13). Sin embargo, la imagen del hombre en el ídolo es cierto ente. Luego no todo ente procede de Dios.

3. De cualquier cosa de la que se puede decir verdaderamente que es, ella misma es ente. Ahora bien, es verdad decir que existe la deformidad del pecado. Por lo tanto, la deformidad del pecado es ente. Pero la deformidad del pecado no procede de Dios. Luego no todo ente procede de Dios.

4. Todo lo que procede de Dios conserva su semejanza en algo, ya que, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 2), las cosas causadas tienen imágenes semejantes a sus causas. Pero hay ciertas cosas que vuelven al hombre desemejante a Dios. Luego no todo lo que es procede de Dios.

5. Si la operación de cualquier agente se reduce a algún agente distinto como a su causa, aquello no es un agente por sí mismo. Ahora bien, hay ciertas cosas que obran por sí mismas, a saber: las que tienen dominio sobre sus actos, como los que obran intencionadamente. Por lo tanto, las operaciones de estos no se reducen como a su causa a otro agente anterior a ellos. Pero aquellas operaciones son entes. Luego no todos los entes son causados por Dios.

EN CONTRA, Boecio dice (*De hebd.*) que las demás realidades se llaman buenas en cuanto que proceden del primer y sumo bien, que es Dios. Por lo tanto, lo que no procede de Dios no es bueno. Luego, si hay algún ente que no procede de Dios, aquél no será bueno en modo alguno. Pero lo que carece enteramente de bondad es el sumo mal. Por consiguiente, habrá que establecer que hay un sumo mal; y así habrá dos primeros principios.

Además, todo ente que no tiene causa es absolutamente primero y sólo es causa. Pero es imposible que éste sea más que uno. Por lo tanto, todo otro ente tiene causa. Ahora bien, cualquier cosa que es causada ha sido producida en el ser por la operación de su causa. Luego, o aquella causa es la causa primera o es una causa segunda. Si es la causa primera que no tiene otra causa, tal causa sólo es Dios. Por lo tanto, este ente del que hablamos procederá de Dios. Pero si es una causa segunda, puesto que la causa

primera obra en lo causado más vehementemente que la causa segunda, debe concluirse que todo ente procede de la causa primera, que es Dios.

SOLUCIÓN

El ente se encuentra en muchas cosas con relación de prioridad y posterioridad, y se llama ente de modo primero y más verdadero aquel cuyo ser es lo mismo que lo que es [*cuius esse est ipsum quod est*], porque su ser no es recibido, sino subsistente por sí. Ahora bien, en todas las cosas que se dicen con relación de prioridad y posterioridad, la primera de las que son puede ser causa, y la que se dice de modo esencial es la causa de la que se dice por participación. Por eso es necesario que aquel ente que se llama ente no por participación de algún ser que sea distinto de él mismo (que es el primero entre los entes), sea la causa de todos los demás entes. Pero las demás cosas se dicen entes con posterioridad, en cuanto que participan de algún ser que no es lo mismo que lo que ellos son. Y estos son así hasta el último de los entes, de modo que toda razón de ser que tenga cualquiera no la tenga sino por Dios, mientras que el defecto en el ser le corresponde por sí mismo.

RESPUESTAS

1. La verdad se puede considerar de dos modos: un modo, en cuanto que se funda en la cosa, y, de este modo, el que éste peque no tiene verdad. Más aún, el pecado se produce principalmente por el alejamiento respecto de la verdad, si se toma la verdad que hay en la cosa, por la cual uno cumple lo que ha sido establecido por Dios. Otro modo, en cuanto que se alcanza por la operación del alma que forma la composición, en la cual está la verdad, en la medida en que significa o entiende la cosa del modo en que es; y así el que éste peque es cierto ente de razón en cuanto que significa la verdad, y así procede de Dios, pues sólo de Dios puede provenir una rectitud tal que el intelecto tome la cosa del modo en que es y que la exprese de este mismo modo con palabras.

2. La imagen del hombre en un ídolo se puede considerar de dos maneras. O bien en cuanto que es cierta figura, y así, sin duda, procede de Dios, del cual procede toda forma. O bien en cuanto que está ordenada a algo que no le corresponde o que no le es conveniente, a saber, a que se la adore. Y según esto no procede de Dios, ya que según esto es nada, ya que esto se dice por la negación del uso debido.

3. Como se ha dicho antes, el ente se dice de dos modos. De un modo significa la esencia de la cosa que existe fuera del alma, y de este modo la deformidad del pecado -que es cierta privación- no se puede llamar ente, pues las privaciones no tienen esencia en la naturaleza real. De otro modo, según que significa la verdad de la proposición, y así la deformidad se dice que es, no por el hecho de que tenga ser en la realidad, sino porque el intelecto compone la privación con el sujeto, como cierta forma. Por eso, así como de la composición de la forma con el sujeto o con la materia queda cierto ser sustancial o accidental, así también el intelecto significa por cierto ser la composición de la privación con el sujeto. Pero este ser no es más que de razón, ya que en la realidad es más bien un

no ser; y en cuanto que posee ser en la razón es claro que procede de Dios.

4. En las cosas creadas sucede que hay una semejanza de Dios según cualquier perfección participada, y cuanto más noble es la perfección, tanto mayor es la semejanza. Ahora bien, sucede que algo pierde la semejanza con Dios en cuanto a una perfección ulterior, mientras conserva la semejanza en cuanto a la perfección primera. Por eso, en estas cosas, de acuerdo con las palabras de Dionisio, se dice que hay participación de la bondad divina según una oscura resonancia; como es claro en el pecado, ya que en el acto de pecado hay algo que retiene la semejanza divina, por ejemplo, el deleite corporal, o algo de este tipo imitado del bien divino, aunque no esté allí la semejanza del bien sumo que es por la gracia. Por eso, en cuanto que conservan la semejanza con Dios, tales entes proceden de Dios; pero en la medida en que se apartan de la semejanza con Dios, ni son entes, ni proceden de Dios, ya que todo ente, en cuanto que es ente, se asemeja al primer ente.

5. La operación de aquel agente que obra por sí mismo es necesario que sea reducida al primer agente como a su causa, pues aunque los entes de este tipo obren por sí mismos, ya que determinan sus actos por su propia naturaleza y por su propio juicio, con todo, no reciben de sí mismos la capacidad de obrar, sino del primer agente, que les confiere tanto el ser como el poder y el obrar.

Cuestión 2

A continuación se investiga la causa del pecado, y acerca de esto se preguntan dos cosas: 1. Si Dios es causa del pecado mismo, hablando absolutamente. 2. Si es causa de la acción en la que radica la deformidad de la culpa, en cuanto que es acción.

Artículo 1: Si Dios es causa del pecado absolutamente
(I-II q79 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Dios es causa del pecado absolutamente, ya que, como se dice en la *Glosa* a *Romanos* (9), Dios opera en los corazones de los hombres, e inclina sus voluntades a lo que quiere, ya al bien, ya al mal. Ahora bien, se llama autor de las buenas obras, porque inclina la voluntad del hombre al bien. Luego, por la misma razón se puede llamar autor de los pecados, que son obras malas.

2. Cualquier cosa que es causa de la causa, es causa de lo causado. Pero la causa del pecado es la voluntad del pecador. Luego, como Dios es causa de la voluntad, parece que también lo es del pecado.

3. La salvación y el peligro de algo se reducen a la misma causa, pues el mismo navegante es la causa de la salvación y del peligro de la nave, como se dice en *Physica* (II, texto 30). Ahora bien, Dios es causa de la salvación humana, que es por las buenas obras. Luego, como el peligro del alma es por el pecado, parece que Dios también es causa del pecado.

4. Toda operación que conviene a la cosa según lo que le ha dado Dios, procede de Dios. Ahora bien, las operaciones que son pecados convienen al hombre según la inclinación de las potencias sensibles, que han sido dadas al hombre por Dios. Luego también el pecado del hombre se reduce a Dios como a su causa.

5. El pecado es la tiniebla espiritual. Ahora bien, Dios es autor de las tinieblas: "El que forma la luz y crea las tinieblas" (*Is*., 45, 7). Luego Dios es causa del pecado.

EN CONTRA, San Fulgencio dice: "Dios es vengador de aquella realidad de la que no es autor" (*Ad Mon*., I, 19). Pero es vengador del pecado. Luego no es su autor.

Además, todo lo que se hace queriéndolo Dios, tiene a Dios por autor, y a la inversa. Ahora bien, las cosas malas no se hacen queriéndolo Dios. Luego tampoco lo tienen a él como autor.

SOLUCIÓN

De ningún modo hay que decir que Dios es autor del pecado, pues el que obra por un fin no falla respecto al fin sino por algún defecto o de sí mismo o de otro; y aquél en el que se encuentra el defecto será la causa de la desviación respecto del fin, ya sea él el agente principal o la materia o el instrumento del agente o cualquier otra cosa. Por eso, aquello en lo que de ningún modo puede haber defecto no puede ser la causa de la separación del fin en las cosas que están ordenadas al fin. Por lo tanto, como el pecado se dice por el desorden respecto al fin al que está ordenada la naturaleza racional, la causa del pecado no puede ser Dios, en quien no puede haber ningún defecto, sino que

es necesario que el pecado se cause por defecto de aquel agente que es capaz de defecto, como es la voluntad de la criatura racional.

RESPUESTAS

1. Dios no inclina del mismo modo la voluntad al bien y al mal. Inclina sin duda la voluntad al bien suministrando la capacidad de obrar y moviendo directamente al bien. Pero se dice que inclina al mal en cuanto que no da la gracia por la cual alguien es apartado del mal, mas no porque directamente ordene la voluntad al mal.

2. El pecado se refiere a la voluntad como a su causa, y aunque la voluntad sea creada por Dios en cuanto que es cierto ente, con todo, no lo es en cuanto al hecho de que por sí misma puede incidir en un defecto, pues es capaz de defecto porque viene de la nada. Ahora bien, aunque Dios sea la causa de la voluntad haciéndola de la nada, con todo, el ser de la nada no lo tiene por otro, sino por sí misma. Por lo cual, en cuanto a esto, no tiene otra causa. Por eso, el defecto que se sigue de ella en tanto que procede de la nada no es necesario que se reduzca a una causa ulterior.

3. El navegante es causa del peligro de la nave por su ausencia. Pero Dios, en lo que depende de él, no está ausente de nada, sino que es el pecador el que se ausenta de Dios. Por eso, él mismo y no Dios es causa del pecado por el que peligra.

4. El apetito concupiscible y el irascible fueron dados al hombre por Dios de manera que están sometidos a la razón. Por eso, si alguien los usa según aquel orden por el que han sido dados por Dios, Dios será autor de tal operación; pero esto no podrá ser pecado. En cambio, si alguien los usa al margen del orden de la razón, Dios no será autor de tal abuso, ya que en éste hay pecado.

5. Efectivamente, el pecado se llama tiniebla espiritual, a saber, porque entenebrece la mente privándola de la luz de la gracia. Pero el nombre de tiniebla designa más bien la pena. Por eso, Dios también es autor de las tinieblas, así como de las demás penas, como se mostrará más adelante.

Artículo 2: Si la acción del pecado, en cuanto que es acción, procede de Dios (I-II q79 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la acción del pecado, en cuanto que es acción, no procede de Dios, pues todo lo que procede de Dios es bueno y todo bien es bueno para alguien. Ahora bien, hay ciertos pecados cuyos actos nos son buenos para nadie, porque dañan no sólo al que los hace sino también a aquel al que se hacen. Luego tales actos de ningún modo proceden de Dios.

2. Cualquier cosa que es causa de la acción en la que se fundamenta la deformidad -según la cual se dicen malas las acciones-, mueve y coopera al mal, pues nada realiza un mal sino en tanto que produce una acción de ese tipo. Ahora bien, de ningún modo se debe decir que Dios coopera al mal. Luego no se debe decir que es causa de aquella acción en la que el mal se encuentra inseparablemente.

3. Dios no es autor de las buenas acciones sino en tanto que Dios confiere la eficacia de obrar a las potencias, ya que la determinación de la obra es por el libre albedrío, como se ha mantenido antes. Por lo tanto, si Dios fuese la causa de las mismas malas acciones, en cuanto que son acciones que proceden de una potencia, habría que decir que es el autor de las malas acciones así como también es autor de las buenas.

4. Lo que conviene a alguien según el género y su diferencia constitutiva le conviene por su esencia, ya que la esencia de la cosa se significada por estos. Ahora bien, hay algunos actos que son malos por su género, como se ha visto antes, y algunos que lo son por su diferencia, por la cual se contraen a su especie. Luego son malos por su esencia y, así, tampoco proceden de Dios en cuanto que son.

5. No se le asigna causa eficiente a una cosa en cuanto que está en el intelecto, sino en cuanto que está en la realidad. Ahora bien, hay ciertos actos en los que aquello que es de la naturaleza del acto no se puede separar de la deformidad más que según el intelecto: aquellos que no pueden ser hechos bien. Luego no se causan sino en la medida en que permanecen bajo aquella deformidad. Pero en cuanto están bajo la deformidad, no proceden de Dios. Luego de ningún modo proceden de Dios.

EN CONTRA, todo bien procede de Dios. Ahora bien, hay ciertos pecados que tienen malicia por alguna circunstancia añadida y, sin embargo, los actos son buenos por el género, como dar limosna por vanagloria. Luego, en cuanto que son ciertos actos, Dios es causa de estos.

Además, cualquier cosa que no es causa de la operación por la que se produce alguna sustancia en el ser, no es causa de aquella sustancia. Ahora bien, por alguna acción de pecado se producen ciertas sustancias en el ser, como por los adulterios y las

fornicaciones se engendran hombres. Por lo tanto, si Dios no es causa de estas acciones en cuanto que son acciones, entonces tampoco es causa de los hombres que se generan por estas acciones, lo cual es absurdo.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión el Maestro expone dos opiniones. Una de ellas decía que todos los actos, en cuanto que son actos, proceden de Dios, pero que, en tanto que tienen deformidad, no proceden de Dios, sino del hombre o del diablo. Y de estos argumentos ha tratado antes (d35). Otra opinión decía que los actos de los pecados, ni siquiera en cuanto que son actos, proceden de Dios. Esta opinión se expone en la presente distinción, y pocos o nadie la sostienen en el presente, ya que es muy cercana a dos errores. El primero, es que parece seguirse de ella que hay muchos primeros principios, pues pertenece a la razón de primer principio que pueda obrar sin el auxilio de un agente anterior y sin su influencia. Por eso, si la voluntad humana pudiese producir alguna acción cuyo autor no fuese Dios, la voluntad humana tendría razón de primer principio. Sin embargo, para resolver esto se apoyan diciendo que la voluntad, aunque por sí pueda producir una acción sin la influencia de un agente anterior, no obstante, no tiene el ser por sí misma, sino por otro, lo que también se exigiría para la razón de primer principio. Pero parece inconveniente que lo que no tiene el ser por sí mismo pueda obrar por sí mismo, porque ni siquiera puede durar por sí mismo lo que no es por sí mismo. Además, toda potencia procede de la esencia, y la operación de la potencia. Por eso, en aquello cuya esencia es por otro, es necesario que la potencia y la operación sean por otro, y aunque por esta respuesta se impediría decir que no hay un primer principio en absoluto, no se impediría decir que hay un primer agente, si su acción no se reduce a algún agente anterior como a su causa.

El segundo error es que, como la acción del pecado también es un cierto ente -no sólo en cuanto que las privaciones y las negaciones se llaman entes, sino también en cuanto que las realidades que existen en un género son entes, porque también las mismas acciones se ordenan en un género-; si las acciones de pecado no proceden de Dios, se seguiría que algún ente que tiene esencia no procedería de Dios. Así, Dios no sería la causa universal de todos los entes, lo cual va contra la perfección del primer ente, pues lo primero en cualquier género es causa de las cosas que son posteriores, como se dice en *Metaphysica* (II, texto 4).

Por eso hay que decir, con la primera opinión, que la acción, en cuanto que es acción, procede de Dios, y como tal no tiene nada que posea deformidad. Y cómo ocurre esto, puede considerarse del siguiente modo: en efecto, en todas las cosas en las que incide un defecto por la causa segunda y no por la causa primera, es necesario que todo lo que hay de esencia y bondad en el efecto deficiente, proceda de la primera. Sin embargo, que el defecto se reduzca a la causa segunda deficiente es claro en la cojera, que procede de la virtud de andar mediante una pierna, por cuya anomalía resulta la desviación en el paso del que cojea. Por eso, todo lo que hay allí del caminar procede de

la virtud de caminar; pero el defecto o la desviación del paso no procede de la virtud de caminar, sino sólo de la pierna. De modo semejante, la relación de Dios con la voluntad creada es como la de la causa primera con la causa segunda, por lo que ningún defecto puede provenir de Dios, sino de la voluntad creada que tiene la posibilidad del defecto. Por eso, todo lo que hay en el acto deficiente -a saber, en el pecado-, que tiene razón de acto, de ente y de bien procede del primer agente, a saber, de Dios, mediante la voluntad. En cambio, el mismo defecto que hay en el acto se debe a la voluntad de tal modo que no procede de Dios. De ahí que cualquier nombre que significa la deformidad junto con el acto, ya sea en general o en particular, no se puede decir absolutamente que procede de Dios. Por eso sólo se puede decir absolutamente que el pecado procede de Dios, como el homicidio, o algo semejante, con esta añadidura: en cuanto que es acto y en cuanto que es ente.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que el acto de pecado no es un bien para nadie, esto le conviene en cuanto que es considerado bajo la deformidad, y de este modo no se reduce a Dios como a su causa. Pero no hay ningún acto que, en sí mismo considerado, en cuanto que es bueno, no sea también bueno para alguien, como el acto de la fornicación que, en cuanto es deleitable, es un bien concupiscible.

2. Coopera al mal aquello que inclina a la acción, en cuanto que la acción sustenta la deformidad por la que es mala. Ahora bien, esto no conviene a Dios. Por eso, no es necesario que se diga que coopera al mal, aunque sea causa de aquella acción en la que radica el mal, en cuanto que infunde en el agente el ser, el poder y el obrar, y todo lo que hay de perfección en el agente.

3. Dios se llama causa de las buenas acciones no sólo en cuanto a la esencia del acto, sino también en cuanto a la perfección según la cual se llaman buenas, pues infunde ambas cosas en el agente: no sólo el obrar, sino también el obrar bien. Pero en las malas acciones, aunque sea la causa de ellas en cuanto a la esencia, no es su causa en cuanto al defecto. Por eso, absolutamente hablando, es causa de las buenas obras, pero no de los pecados.

4. Como se ha dicho antes (d34), la misma privación por la que algo se dice malo no puede ser ni la diferencia ni el género, sino que todo acto es especificado y puesto en el género por algo que se dice positivamente. Pero a ambas determinaciones (a saber, por las que el acto se pone en el género o en la especie) puede acompañar alguna privación, y por eso algunos actos se llaman malos por el género o por lo que los determina a una especie.

5. Así como la acción que tiene la deformidad del pecado se llama buena con bondad natural, en cuanto que es acción, no porque alguna vez se encuentre separada de la deformidad, sino porque aquella bondad natural subyace a la deformidad; así también se

dice que Dios es causa de aquella acción en cuanto que es acción, y no en cuanto que es deforme: no en el sentido de que haga una acción separada de la deformidad, sino porque en la acción unida a la deformidad produce lo que pertenece a la acción y no lo que pertenece a la deformidad, pues aunque en algún efecto haya muchas cosas inseparablemente unidas, no es necesario que todo lo que es su causa en cuanto a una cosa, sea su causa en cuanto a otra. Como la naturaleza es causa del ojo en cuanto a su sustancia, pero no en cuanto al defecto de la ceguera, que acaece por defecto de naturaleza.

Cuestión 3

Después se investiga acerca de la causa de la pena, y acerca de esto se preguntan dos cosas. 1. Si Dios es causa de la pena; 2. De qué se predica el mal en primer lugar, si de la culpa o de la pena.

Artículo 1: Si la pena procede de Dios
(I q49 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la pena no procede de Dios, pues todo mal es contrario a algún bien. Pero la pena es cierto mal, ya que daña. Por lo tanto, se opone a algún bien. Pero lo que es contrario al bien no puede proceder del sumo bien, ya que, si procedieran de él los contrarios, el sumo bien no podría ser autor de la paz, sino de la guerra y de la disensión. Luego la pena no procede de Dios.

2. Todo lo que está al margen de la intención del agente acaece por algún defecto. Ahora bien, todo mal está al margen de la intención del agente, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4), ya que nada obra mirando al mal. Por lo tanto, todo mal acaece por algún defecto. Pero cualquier cosa que ocurre por defecto no se reduce a Dios como a su causa, como se ha mostrado antes. Luego no procede de Dios.

3. Todo lo que no es causa de la acción, no es causa de aquello que se causa por la acción, como se ha dicho. Ahora bien, hay muchas penas que se infligen a algunos por los pecados de otros, pues muchos son castigados con aflicciones por aquellos que oprimen injustamente. Luego, como Dios no es causa de la culpa, parece que tampoco lo es de toda pena.

4. Todo lo que procede de Dios tiende al bien. Pero hay ciertas penas que inclinan al mal, como la tendencia al pecado [*fomes*] y otras semejantes. Luego no toda pena procede de Dios.

5. Si la generación de una cosa es buena, su corrupción es mala. Ahora bien, la generación de la gracia es buena, ya que procede de Dios. Por lo tanto, la corrupción de la gracia es mala. Pero la corrupción de la gracia es cierta pena. Luego no toda pena procede de Dios, ya que Dios sólo es causa de los bienes.

EN CONTRA, todo lo que es justo es bueno, y todo lo que es bueno procede de Dios. Pero toda pena es justa, como ha probado San Agustín en la distinción precedente. Luego toda pena procede de Dios.

Además, premiar y condenar corresponden al mismo, a saber, a aquél que es juez de los actos buenos y malos. Ahora bien, dar los premios de las buenas obras es propio de Dios. Por lo tanto, también es propio de él infligir las penas. Luego, toda pena procede de Dios.

SOLUCIÓN

La pena tiene en sí dos cosas, a saber: la razón de mal, en cuanto que es la privación de algún bien, y la razón de bien, en cuanto que es justa y ordenada. Por eso, algunos antiguos, considerando la pena sólo bajo aquel aspecto en que es un defecto y un mal,

dijeron que las penas no proceden de Dios, error en el cual parece que también cayó Cicerón, como es claro en el libro *De officiis* (II, 2), pues estos hombres negaron la providencia de Dios acerca de los actos humanos. Por eso decían que el orden que tiene la pena respecto a la culpa no existía por providencia divina, sino por la justicia del hombre que inflige la pena, y que el defecto que está en la pena no es ordenado por Dios, sino que acaece por la necesidad de las causas segundas, pues sostenían que Dios produjo la realidad en el ser como un agente que produce por necesidad natural, a saber, como de un primer principio en el que no hay ningún defecto procede otro principio que dista de su perfección. Y en la medida en que es mayor la distancia respecto al primer principio por el orden de la causa y de lo causado, decían que había más defecto. Pero esta posición es errónea, como quedó claro en el libro I, d39, donde se dijo que la providencia divina se extiende a todas las cosas.

Por eso hay que decir que las penas proceden de Dios, pero que de ningún modo proceden de Dios las culpas, aunque unas y otras se llamen males. La razón de esto es que a cada realidad se le asigna una causa agente en tanto que aquella realidad procede del agente. Ahora bien, la culpa tiene razón de mal y de defecto en cuanto que procede de un agente que no ordena su acción al fin debido, y por eso sólo puede asignarse la culpa a una causa en la que puede haber defecto.

La pena, en cambio, no tiene razón de mal o de defecto en cuanto que procede del agente, ya que las penas se infligen por una acción ordenada del agente. Pero tiene razón de defecto y de mal sólo en el mismo sujeto que recibe la acción, que es privado del bien por una acción justa, y por eso Dios es autor de las penas, pero de diverso modo para penas diversas. En efecto, unas penas son de daño, como la sustracción de la gracia y otras semejantes, y Dios es causa de estas penas, no obrando algo, sino más bien no obrando, pues del hecho mismo de que Dios no otorga la gracia, se sigue en alguien la privación de la gracia. Pero otras penas son las de sentido, que se infligen mediante alguna acción, y de éstas Dios es autor también obrando.

RESPUESTAS

1. Un bien particular se opone a otro bien particular, como lo cálido a lo frío, y ambos proceden de Dios. Sin embargo, no se sigue que Dios no sea el autor de la paz, ya que la misma lucha de los contrarios se ordena a cierta unión, porque confluyen en la forma del mixto, y también en cuanto que se ordenan en el universo a modo de cierta armonía. Del mismo modo, tampoco hay inconveniente, aunque el bien natural proceda de Dios, en que también de él proceda la pena que le es contraria en cuanto que es buena.

2. Ningún mal ni otro defecto es buscado por Dios o por otro agente. Pero todo mal y defecto acaecen por algún defecto, o bien por defecto de la causa agente, o bien por defecto de la materia receptora. En efecto, el mal de culpa acaece por el defecto de la causa agente y por eso no se puede reducir a una causa agente que no pueda fallar. Pero

el mal de pena acaece por el defecto de la materia, lo cual es claro de la siguiente manera. El juez justo busca instaurar el orden de la justicia en sus súbditos. Aquel orden no puede ser recibido en el que peca sino en tanto que es castigado por algún defecto, y por eso, aunque aquel defecto en razón del cual la pena es un mal no es buscado por el juez, sino el orden de la justicia, no obstante el juez justo se llama autor de la pena en tanto que la pena dice algo ordenado. Y de este modo Dios es autor de las penas.

3. Aunque Dios no sea la causa de la mala acción en cuanto que subyace a la deformidad, sin embargo, es su causa en cuanto que es cierta acción, y por eso también se puede llamar causa de aquello que se realiza por aquella acción.

4. La pena no inclina al mal de la culpa directamente por modo de hábito y disposición, sino indirectamente, en cuanto que por la pena se quita algo por lo que alguien era retraído de la culpa. Y no hay inconveniente en decir que Dios quita aquello por lo que uno se conservaba inmune de la culpa, a saber, la gracia.

5. Aunque la corrupción de la gracia en sí sea mala, no obstante, es bueno y justo el que alguien indigno de la gracia sea privado de la gracia, y de este modo procede de Dios, que lo ordena.

Artículo 2: Si el mal se dice antes de la pena que de la culpa
(I q48 a6)

OBJECIONES

1. Parece que el mal se dice antes de la pena que de la culpa. En efecto, el bien, puesto que está en todos los géneros, está antes en la sustancia que en los demás, como es en *Ethica* (I). Ahora bien, el mal de pena priva del bien que está en la sustancia, como la muerte, que es cierta pena, priva de la perfección sustancial. Pero el mal de la culpa es el mal en la acción. Luego el mal se dice antes de la pena que de la culpa.

2. La perfección segunda, que es la operación, deriva de la perfección primera que es la forma. Ahora bien, antes se ha dicho que la pena se opone a la perfección primera, mientras que la culpa se opone a la perfección segunda, que es la operación. Luego el mal se encuentra antes en la pena que en la culpa.

3. Así como se relaciona el premio con el mérito, así también se relaciona la pena con la culpa. Ahora bien, el premio es un bien anterior y mayor que el mérito. Por lo tanto, también la pena es un mal mayor que la culpa. Pero aquello que es anterior en aquellas cosas que se dicen según lo anterior y lo posterior, también se dice máximamente, como se dice que el fuego es máximamente cálido. Por eso, lo que es anterior es aquello que se dice mayor, como es claro por *Metaphysica* (II, texto 4). Luego el mal se dice antes de la pena que de la culpa.

4. En el mismo sentido, así como el bien es deseado por lo que tiene de bueno, así también el mal es evitado por lo que tiene de malo. Ahora bien, aquello por lo que se desea algo es un bien mayor. Por lo tanto, aquello por lo que algo es evitado es un mal mayor. Pero la culpa es evitada por la pena. Luego la pena es un mal mayor que la culpa, y así se concluye lo mismo que antes.

5. Como ha dicho San Agustín antes (*De mor. Eccl.,* 3), algo se llama malo porque daña. Por lo tanto, a lo que conviene más verdaderamente la razón de daño, conviene más verdaderamente la razón de mal. Ahora bien, esto conviene más verdaderamente a la pena que a la culpa, ya que es más verdaderamente lo que se dice por esencia que lo que se dice por participación, como la blancura denomina más verdaderamente la naturaleza de lo blanco que algo blanco. Pero la pena es el mismo daño, mientras que la culpa se dice que daña denominativamente. Luego también la razón de mal se encuentra antes en la pena que en la culpa.

EN CONTRA, la causa precede a lo causado. Ahora bien, el mal de culpa es causa del mal de pena. Luego el mal de la culpa es anterior al de pena.

Además, Dionisio dice (*De div. nom.,* 4) que no es malo ser castigado, sino hacerse digno de la pena. Ahora bien, alguien no se vuelve digno de la pena sino por la culpa.

Luego se llama mal más propiamente a la culpa que a la pena.

SOLUCIÓN

El mal se dice antes de la culpa que de la pena, y la razón de mal conviene más a la culpa que a la pena. Algunos explican la razón de esto por parte del bien del que priva el mal, pues dicen que por la culpa alguien es separado del fin último, que es el sumo bien, en el que se encuentra en primer lugar la razón de bien. Por eso también en el mal que aparta de él se encuentra antes la razón de mal, mientras que se encuentra de modo derivado en la pena, ya que priva del bien de la naturaleza creada, que es derivado del sumo bien. Pero esta razón parece insuficiente, ya que la culpa y la pena no difieren según aquel bien que es privado por una y otra, ya que aquel mismo bien que la culpa quita activamente, es aquél cuya privación pasiva es cierta pena. Por eso, tanto el quitar la gracia, por la que el alma se une a Dios, como la carencia de la visión divina, son ciertas penas. Pero esta explicación consignada no alcanza sino a las penas corporales, por lo que no es universal, y por eso es necesario encontrar un argumento tal que proceda por la razón propia de culpa y por la razón propia de pena.

Por tanto, hay que saber que la razón de bien se toma del fin, como es claro por *Metaphysica* (II, texto 8). Ahora bien, el fin es la perfección del agente en cuanto que es agente, porque el fin mueve al agente a obrar. Por eso el fin, y también la desviación del fin, se refiere antes al agente que al paciente. Y por eso, aquel mal que tiene razón de mal en cuanto que procede del agente, se relaciona más directamente con el fin que aquel mal que es introducido por el acto del agente en algún paciente. Por eso la desviación del fin en la culpa -que tiene razón de mal en cuanto que procede del agente-, se da antes que en la pena -que tiene razón de mal en cuanto que se produce cierto defecto en el paciente por alguna acción suya o de otro-. Se produce: o bien por una acción suya, como las penas que se siguen inmediatamente del acto de pecado; como por el acto de la culpa se sigue la sustracción de la gracia en el que peca; y el desorden del acto (que procede del que peca, el cual posee razón de mal en cuanto que es agente) es anterior a la misma sustracción de la gracia, que es un mal de pena. O bien, por una acción de otro, como la pena que se inflige al pecador por acción del juez.

RESPUESTAS

1. El aumento y la disminución de algo puede ser de dos tipos: o esencial, o por accidente. Es esencial cuando hay aumento según aquello que pertenece a la naturaleza de la cosa. En cambio, es por accidente cuando se dice más o menos, no según la magnitud que es propia de la cosa que se llama mayor o menor, sino según la magnitud de otra cosa, como la blancura se dice mayor o menor por la intensidad de los principios de la blancura o por la magnitud de la superficie. Así también la magnitud se puede considerar en el mal o según la razón propia del mal, o según el bien del que el mal priva, y es más esencial al mal la que le corresponde de suyo que la que es por accidente. Por eso digo que, propiamente hablando, el mal no se dice anterior o posterior en cuanto que por él se priva de un bien anterior o posterior, sino según lo que participa con

anterioridad de la razón de mal, que radica en la desunión del fin, por lo cual no es necesario que el mal de pena, por el que se priva de un bien sustancial, sea absolutamente un mal mayor o anterior al mal de culpa, que está en la acción.

2. La perfección primera se refiere a la operación según un doble orden, porque la operación termina en la perfección primera, y por ello la operación es producida por la perfección primera, y de modo semejante también sucede con la privación de la perfección primera. Ahora bien, la pena designa a la privación de la perfección primera en tanto que la operación termina en ella, ya que la pena es efecto de la culpa, y por eso no es necesario que la culpa se llame mal con posterioridad.

3. Así como el premio completa el orden del mérito, así también la pena completa el orden de la culpa, y así ambos, el premio y la pena, tienen cierta bondad por el hecho de que están ordenados. En consecuencia, no es necesario que si el premio es un bien mayor, la pena sea un mal mayor, sino menor, en cuanto que tiene alguna perfección del bien.

4. La culpa debe ser evitada por sí misma, aunque no se siguiera ninguna pena de ella. Por eso el virtuoso huye más de la culpa que de la pena, y en relación con él deben juzgarse los actos de los demás hombres, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 7).

5. Todo lo que se encuentra en la causa y en lo causado está antes en la causa que en lo causado. Por eso, como este daño que es la pena es introducido por la culpa, la razón de daño se encuentra antes en la culpa que en la pena, aunque la pena sea el mismo daño, ya que el hecho mismo de que la pena sea un daño procede de la nocividad de la culpa.

"No porque no existan la voluntad o la acción mala -que son algo-, sino porque separa a los hombres del verdadero ser". Esto se dice de modo inconveniente, pues consta que la acción, en cuanto que es acción, no está separada del verdadero ser, sino en cuanto que está desordenada. Por eso, que el pecado se llame nada, no es por razón de la acción, sino por razón del desorden.

"Enseñan que sólo deben entenderse acerca de las naturalezas o de las sustancias". Con esto no sólo se dice que la sustancia y la naturaleza, tomadas de un modo, difieren de la acción buena y mala. Y esto es verdadero.

"Las obras del diablo, que se dice que están viciadas, son actos, no realidades [*res*]". Se dice que no son realidades según aquello por lo que son vicios, a saber, por la privación.

"Pero existen algunas realidades -como se ha dicho-, por las que los hombres son malos". Es verdad, pero por ellas los hombres no son malos en cuanto que son realidades, sino en cuanto que subyacen a alguna privación.

"¿Qué habría de admirable en decir que Dios no es autor de aquellas cosas". Esta objeción no vale, ya que algo puede ser causa de aquello que no es nada, no obrando directamente, sino apartando lo que impide, como el que cierra la ventana causa las tinieblas (que no son nada) mientras aparta la luz, que impedía las tinieblas. Así también Dios puede realizar alguna privación que es una pena, aunque aquella privación no sea nada, no dando aquello que prohibía la privación, como causa la privación de la gracia no dando la gracia. Pero Dios no puede causar aquel defecto en cuanto que en él hay razón de culpa, como se ha dicho.

"Estos quieren que se entienda «de todas las cosas que son buenas»". Esta respuesta no vale, ya que no es menos verdad que todo ente procede del primer ente, que el que todo bien procede del primer bien. Por eso, en todo lo que se encuentra la naturaleza de ente, se encuentra la naturaleza de bien, y por eso es necesario que el ente proceda de Dios absolutamente.

"Mas la iniquidad misma no es sustancia". Aquí toma San Agustín la sustancia no en cuanto que significa la realidad del primer predicamento, sino en cuanto que significa la esencia de una cosa existente en cualquier género, pues la iniquidad por parte del defecto, por el que tiene razón de iniquidad, carece de esencia. Pero si se tomase la sustancia en cuanto que significa el primer predicamento, sería igualmente verdadero que la justicia no es sustancia, tanto como que la iniquidad no es sustancia.

Distinción 38

EL FIN DE LA VOLUNTAD

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La voluntad se dirige hacia un fin, y por él se dice recta o perversa.*

-El fin de la voluntad buena es Dios; el fin de la voluntad mala, alguna cosa temporal.

2. *Se determinan algunas cuestiones sobre el fin, la intención y la voluntad.*

a) *Pregunta*: Si todas las voluntades tienen un solo fin.

Respuesta : Se distingue el fin próximo del remoto, así el próximo es el objeto y se multiplica tanto como actos de voluntad haya; el remoto es la bienaventuranza, y es uno.

b) *Pregunta*: Cómo se diferencia entre voluntad, intención y fin.

Respuesta : La *voluntad* es aquello por lo que queremos algo; el *fin de la voluntad* es aquello que queremos o la causa por la que lo queremos; en la Sagrada Escritura *intención* se toma a veces por voluntad y otras por fin, pero propiamente es aquello por razón de lo cual la voluntad quiere algo.

c) *Pregunta*: Si la intención es también voluntad, y si esa voluntad es una y la misma que aquélla que quiere el fin próximo.

Respuesta : La intención es la voluntad del fin, y aunque algunos piensan que es diversa de aquella voluntad por la que se quiere el medio o fin próximo, otros dicen que es la misma y que sólo difieren por los objetos.

Sobre la voluntad y su fin, por el cual ella misma es juzgada .- Después de lo dicho, debe tratarse sobre la voluntad y su fin. Por lo tanto, debe saberse que, como dice San Agustín (*De Trin.,* XI, 6), por el fin de la voluntad se sabe si ella misma es recta o perversa. Ahora bien, el fin de la buena voluntad es la bienaventuranza, la vida eterna, Dios mismo, mientras que el fin de la mala es otro, a saber, el deleite malo o alguna otra cosa en la que la voluntad no debe reposar.

Qué es el fin bueno, a saber, la caridad.- El fin bueno lo expresa el Profeta, diciendo: "He visto el fin de toda perfección: es tu mandamiento grande en extremo" (*Sal.*, 118, 96). Luego, la caridad, el "mandamiento grande en extremo" es "el fin de toda perfección", esto es, de toda buena voluntad y acción, a la que debe referirse todo precepto. Por eso dice San Agustín en *Enchiridion*: "Todos los preceptos divinos se refieren a la caridad, de la cual dice el Apóstol: «El fin del precepto es la caridad que procede de un corazón puro, una conciencia buena y una fe no fingida» (1 *Tim.,* 1, 5). Por consiguiente, el fin de todo precepto es la caridad, es decir, todo precepto se refiere a la caridad. En cambio, lo que se hace por el temor de la pena o por cualquier otra intención carnal, de modo que no se refiera a la caridad, que es el amor a Dios y al prójimo, todavía no se ha hecho como debe hacerse, aunque parezca que se hace así, pues sólo se hace rectamente lo que Dios manda y lo que propone por el consejo cuando se refieren al amor de Dios y del prójimo" (*Enchir.,* 121). Con estas palabras se expresa claramente quién es el recto fin de la voluntad o de la acción buena, a saber, la caridad, que es Dios mismo, como ya hemos mostrado (libro I, d17).

Que Dios es el fin de toda acción buena porque es caridad, y no sólo el Espíritu Santo, sino también Cristo y el Padre, y estos no son tres fines, sino uno solo .- Luego quien se propone como fin la caridad, se pone a Dios como fin. Por eso dice el Apóstol que "Cristo es el fin de la ley en orden a la justicia para todo el que cree" (*Rom.,* 10, 4). Y acertadamente se dice de Cristo que es "el fin de la ley en orden a la justicia" porque, como afirma San Agustín en el libro de las *Sententiae* de Próspero*,* "en Cristo no se termina la ley de la justicia, sino que se completa, pues toda perfección procede de él, y la esperanza no tiene a dónde dirigirse más allá de él" (Próspero de Aquitania, *Sent.*, 190). "El fin de los fieles es Cristo, y cuando el empeño del que corre llega a él, no tiene nada más que buscar, sino que tiene ya aquello en lo que debe permanecer" (*Sent.,* 206). El fin recto y supremo, entonces, es Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y estos no son tres fines, sino un solo fin, porque no son tres dioses, sino un solo Dios.

Que todas las voluntades buenas tienen un mismo fin y, no obstante, ciertas voluntades buenas poseen fines diversos .- Pero se investiga si todas las voluntades buenas tienen un solo fin. Sobre esto, San Agustín en el *De Trinitate* habla así: "Las diversas voluntades poseen sus propios fines, los cuales, no obstante, se refieren al fin de

aquella voluntad por la que queremos vivir felices; y buscan llegar a aquella vida que no se ordena a otra cosa, sino que es suficiente por sí misma para el que ama, así como la voluntad de ver posee como fin la visión y la voluntad de ver la ventana tiene como fin ver la ventana, pero es otra la voluntad de ver por la ventana a los que pasan, cuyo fin ciertamente es la visión de los que pasan, a lo cual también se ordenan las otras voluntades mencionadas" (*De Trin*., XI, 6). El mismo afirma: "Así, todas las voluntades son rectas y están vinculadas entre sí, si es buena aquella voluntad a la que todas las demás se ordenan, pero si ésta es mala, todas lo son. Por eso, la vinculación de las voluntades rectas es como un cierto camino para los que ascienden a la bienaventuranza, lo que se realiza como por pasos seguros. Pero la concatenación de las voluntades malas y torcidas es como un lazo con el que será atado el que hace esto para ser arrojado «a las tinieblas exteriores» (*Mt.,* 22, 13)" (*De Trin.,* XI, 6). Con estos testimonios de autoridad se muestra manifiestamente que en los fieles hay muchas voluntades rectas que poseen fines propios y diversos, y, no obstante, todas poseen uno y el mismo fin, pues todas están referidas a uno solo, que es el fin de los fines, del cual hemos hablado poco antes. Tal vez en las malas ocurre lo mismo, en sentido contrario.

Algunas cosas parecen oponerse a esta sentencia .- Sin embargo, a esta sentencia según la cual "ciertas voluntades rectas de los fieles tienen fines diversos y, no obstante, se refieren a un solo fin", parece oponerse lo que San Agustín, en otro pasaje, nos advierte para que no nos propongamos dos fines, diciendo lo siguiente en *De sermone Domini in Monte*: "No debemos evangelizar para comer, sino comer para evangelizar, de manera que el alimento no sea el bien que se desea, sino lo que se añade necesariamente para que se cumpla aquello: «Buscad primero el Reino de Dios, y todas estas cosas se os darán por añadidura» (*Mt*., 6, 33)" (*De sermone,* II, 16). "No dijo: «Buscad primero el Reino de Dios», y después buscad estas cosas, aunque sean necesarias, sino que dice: «todas estas cosas se os darán por añadidura», esto es, éstas se seguirán, si buscáis aquéllas, para que no so apartéis de aquello cuando buscáis éstas, o para que no tengáis dos fines, de modo que busquéis el Reino por sí mismo y estas cosas necesarias a causa de él. Luego debemos realizar todas las cosas sólo por el Reino de Dios, y no buscar la recompensa temporal sola o junto con el Reino de Dios" (*De sermone,* II, 17). Aquí dice abiertamente que no nos propongamos dos fines, sino sólo uno, esto es, el Reino de Dios, aunque antes había dicho que las diversas voluntades poseen sus propios fines.

Aquí se muestra de qué modo las cosas dichas no se oponen, aunque lo parezca .- Pero que estas cosas no se oponen entre sí puede advertirlo el que, con una mirada sencilla, atiende diligentemente a las palabras dichas. Pues el que ha dicho que no nos propongamos dos fines, sino que lo hagamos todo por el Reino de Dios, él mismo había dicho que debemos comer para evangelizar. Ahora bien, cuando hacemos esto así, establecemos el Evangelio como fin de aquella acción, y este fin también lo referimos al Reino de Dios, pues comemos a causa del evangelio, y comemos y evangelizamos a causa del Reino. Luego al comer nos proponemos dos fines; y, haciendo esto, ¿pecamos

acaso? De ningún modo, pues él mismo nos exhorta a obrar así, si examinamos sus palabras con diligencia.

Cómo debe entenderse esto: que no nos propongamos dos fines.- Por tanto, cuando dice que "no nos propongamos dos fines", quiso que se entendiera sobre fines que tienden a cosas diversas, esto es, fines de los que uno no está referido al otro. Así, también cuando dice que "todo debe hacerse sólo por el Reino de Dios, y que ni siquiera debemos procurar la recompensa temporal junto con él", debe entenderse de modo que no procuremos la recompensa temporal junto con el Reino deseándola, de manera que la deseemos por sí misma y no por el Reino, es decir, de modo que se desee el Reino por sí mismo y estas cosas a causa de él, como él mismo enseña. En efecto, si pedimos la vida eterna y pedimos también a Dios las cosas temporales, si las pedimos por la vida eterna, no cometemos ofensa, y tampoco entonces «sabe la mano izquierda» lo que hace «la derecha» (*Mt.,* 6, 3), porque el pago temporal no lo buscamos por sí mismo, sino por el Reino de Dios, de modo que la izquierda esté bajo la cabeza y la derecha en el abrazo (cf. *Cant*., 2, 6). De lo contrario, si buscamos estas cosas temporales por sí mismas, al igual que las eternas, se mezclaría la izquierda con la derecha. Por eso, aunque el Señor había dicho: "Cuidaos de no realizar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos" (*Mt*., 6, 1), dice en otro lugar: "Brillen así vuestras buenas obras delante de los hombres para que glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (*Mt*., 5, 16). Por lo tanto, todas las cosas deben hacerse por Dios, de manera que refiramos a él todo lo que hacemos y todos los fines.

Sobre la diferencia entre la voluntad, la intención y el fin .- También suele indagarse qué diferencia hay entre la voluntad, la intención y el fin.

Qué es voluntad y qué fin.- A esto puede decirse que se distingue entre la voluntad y el fin de un modo cierto y evidente, porque la voluntad es por la que queremos algo, mientras que el fin de la voluntad es: o bien aquello que queremos, por lo cual se cumple la voluntad misma; o bien bien algo a causa de lo cual queremos aquello.

Cómo se debe tomar la intención.- La intención, por su parte, a veces se toma por la voluntad y otras veces por el fin de la voluntad, lo cual debe procurar discernirlo el lector piadoso y diligente cuando se le presente esto en la Escritura.

Qué es el fin.- El fin de la voluntad es el deleite bueno o malo al que cada uno intenta llegar. Por eso San Agustín, sobre aquel pasaje del *Salmo*: "Tú, que escudriñas los corazones y las entrañas" (*Sal*., 7, 10), dice lo siguiente: "Sólo Dios escudriña «los corazones», esto es, lo que cada uno piensa; y «las entrañas», esto es, lo que a cada uno deleita; porque el fin de los afanes y de los proyectos es el deleite, al que cada uno intenta llegar con sus afanes y sus proyectos" (*Enn. in Psal*., 7, 10). Y poco después añade: "Nuestras obras, que están en lo que decimos y hacemos, pueden verlas los hombres, pero con qué ánimo se realizan y a dónde quieren llegar, sólo lo ve Dios; el

cual, cuando ve que el corazón está en el cielo y que no nos deleitamos en la carne, sino en el Señor, esto es, cuando son buenos sus pensamientos y sus fines, «dirige al justo» (*Sal.,* 7, 10)" (*Enn. in Psal*., 7, 10). Él mismo, sobre otro pasaje de los *Salmos*: "Su pie quedó atrapado en este lazo que escondieron" (*Sal*., 9, 16), dice: "El pie del alma es el amor, el cual, si es malvado, se llama codicia [*cupiditas*] o libido, y si es recto, se llama caridad. Por él se mueve el alma como al lugar al que tiende, esto es, al deleite bueno o malo, al que por el amor se alegra de haber llegado" (*Enn. in Psal*., 9, 16).

Repite las cosas ya dichas proponiendo un ejemplo.- Por lo tanto, el fin de la voluntad -como se ha dicho-, es tanto aquello que queremos como aquello en razón de lo cual lo queremos; y la intención se refiere a aquello por razón de lo cual queremos, y la voluntad se refiere a aquello que queremos. Por ejemplo, si quiero alimentar a un hambriento para poseer la vida eterna, la voluntad es por la que quiero alimentar al hambriento y su fin es la alimentación del hambriento; la intención, en cambio, es por la que quiero llegar de ese modo a la vida, y el fin supremo es la misma vida, al que se refiere incluso el otro fin.

Si aquella intención es una voluntad .- Pero se investiga si también aquella intención es una voluntad; y, si es una voluntad, si en este acto son una y la misma voluntad aquélla por la que quiero poseer la vida eterna y por la que quiero alimentar al hambriento.

Aquí se dice que aquella intención es voluntad.- En efecto, parece que tal intención es una voluntad, pues así como es una voluntad aquélla por la que quiero [*volo*] alimentar al pobre, así también es una voluntad aquélla por la que quiero, a través de esto, poseer la vida [eterna].

Si hay esta voluntad es distinta de la otra.- Y ciertamente una parece ser la voluntad por la que quiero poseer la vida y otra por la que quiero ayudar al pobre, pero ésta se refiere a aquélla.

San Agustín, en De Trinitate.- Pues, "aunque quiera esto de modo que en ello la voluntad repose con cierto deleite, no es todavía aquello a lo que tiende, sino que esto se refiere a aquello, de manera que aquello se considere como la patria del ciudadano y esto como el descanso o refugio de un viajero" (*De Trin.,* XI, 6). Y estas voluntades son afectos o movimientos del alma, por los que se tiende a la patria celestial como por pasos. Por lo tanto, así como una es la voluntad de ver ventanas -como hemos aprendido antes con San Agustín como maestro (*De Trin*., XI, 6)-, y otra la que se urde a partir de aquélla -a saber, la voluntad de ver por las ventanas a los que pasan-, así también a algunos les parece que una es la voluntad de dar limosnas a un pobre y otra es la voluntad de poseer la vida. Otros, en cambio, piensan que una sola es la voluntad en esto y en aquello, pero por la multiplicidad de los sujetos se conciben como diversas voluntades. No obstante, sea cual sea la opinión verdadera, nadie duda que la voluntad

debe juzgarse por su fin acerca de si es recta o malvada, pecado o gracia, y que por el nombre de intención unas veces se entienda el fin y otras veces la voluntad.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que ha tratado acerca de los actos en los que radica el pecado en general, preguntando si, en cuanto que son actos, son buenos, y si proceden de Dios, aquí trata acerca de los mismos actos en particular. Y ya que el pecado radica en el acto interior y también en el exterior, esta parte se divide en dos. En la primera trata acerca del acto interior de la voluntad. En la segunda, del acto exterior (d40): "Después de las cosas expuestas, parece que hay que añadir, en relación con los actos". La primera se divide en dos partes. En la primera trata acerca del acto de la voluntad, mostrando de dónde nace en ella la rectitud y el pecado, porque nacen del fin. En la segunda pregunta cómo puede darse el vicio en la voluntad (d39): "Aquí surge otra cuestión muy necesaria".

La primera parte se divide en dos. En primer lugar muestra que la rectitud de la voluntad deriva de la intención del fin. En segundo lugar, trata de la voluntad en relación con la intención y el fin, donde dice: "También suele indagarse qué diferencia hay entre la voluntad, la intención y el fin". Lo primero se divide en dos. Primero, muestra que hay un único fin para las voluntades buenas, del cual toman su rectitud. Segundo, pregunta si aquel fin es el único fin de las voluntades rectas o si también puede haber otros fines, donde dice: "Pero se investiga si todas las voluntades buenas tienen un solo fin". Acerca de lo primero hace dos cosas. La primera, establece que la caridad es el fin de las buenas voluntades. La segunda, muestra que, por este fin, Dios es el fin, donde dice: "Luego quien se propone como fin la caridad, se propone a Dios como fin".

"Pero se investiga si todas las voluntades buenas tienen un solo fin". Aquí pregunta si puede haber muchos fines de las voluntades rectas. Y se divide en tres partes. En la primera, determina la verdad. En la segunda, pone una objeción en contra, donde dice: "Sin embargo, a esta sentencia según la cual «ciertas voluntades rectas de los fieles tienen fines diversos y, no obstante, se refieren a un solo fin», parece oponerse lo que San Agustín, en otro pasaje, nos advierte". En la tercera, la resuelve, donde dice: "Pero que estas cosas no se oponen entre sí puede advertirlo".

"También suele indagarse qué diferencia hay entre la voluntad, la intención y el fin". Aquí trata sobre la voluntad en relación con la intención y con el fin. Acerca de esto hace dos cosas. Primero, establece dicha relación; segundo, se pregunta además si la intención puede llamarse voluntad y si la intención es el mismo acto que aquella voluntad que comúnmente se llama voluntad, donde dice: "Pero se investiga si también aquella intención es una voluntad".

Cuestión única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Si hay un único fin para todas las voluntades rectas; 2. Cuál es; 3. Qué es la intención; 4. Si son la misma la voluntad que es acerca del fin -que se llama intención- y la que se refiere a aquellas cosas que son para el fin, que se llama comúnmente voluntad; 5. Si la voluntad tiene la bondad por el fin.

Artículo 1: Si hay un solo fin de las voluntades rectas
(I-II q1 a5)

OBJECIONES

1. Parece que no hay un solo fin de las voluntades rectas, pues la caridad por la que amamos a Dios no es Dios (como se ha mostrado en I, d17, q1, a1). Ahora bien, Dios es el fin de las voluntades rectas, y también lo es la caridad, como se muestra en el texto. Luego dos voluntades rectas no tienden a un único fin.

2. Donde se encuentran grados en la referencia de la realidad al fin, allí no hay un único fin. Ahora bien, en las tres Personas se encuentran grados cuando se considera la relación de la realidad con el fin. Por eso San Hilario dice: "El Hijo es la cabeza de todos, pero la cabeza del Hijo es Dios; y a un solo Dios se refieren todas las cosas según estos grados" (*De syn*., 26). Luego, como cada una de las tres Personas es fin de las voluntades rectas -como se dice en el texto-, parece que las voluntades rectas tienden a muchos fines.

3. Así como las realidades naturales reciben la especie por la forma, así también las realidades morales reciben la especie por el fin; por eso son rectas o malvadas según el fin, como se dice en el texto. Ahora bien, no hay una sola forma de las cosas naturales. Luego tampoco habrá un solo fin al cual deben dirigirse los actos morales.

4. El fin de la acción es aquello por lo que se hace la acción. Ahora bien, todo agente piensa al actuar acerca de aquello por lo cual actúa. Luego, como muchos que realizan acciones rectas no piensan en acto acerca de Dios, parece que Dios no es el fin de todas las acciones rectas y, así, habrá diversos fines para las diversas acciones en cuanto que hay diversos pensamientos de los agentes acerca del fin.

5. Aquello sin lo cual no se haría algo, es aquello a causa de lo cual se hace. Ahora bien, hay muchos que no harían obras espirituales si no consiguieran ciertas cosas temporales. Por lo tanto, aquellas cosas temporales que quieren conseguir son fines de sus obras y de sus voluntades y, con todo, no se dice que con esto pecan, ya que, como dice el Apóstol: "El que ara, debe arar con esperanza" (1 *Cor*., 9, 10), hablando literalmente en este caso. Luego, además de Dios y de la caridad, puede darse otro fin en las voluntades rectas y, así, no todas las voluntades rectas tienden a un solo fin.

EN CONTRA, toda voluntad que tiende a diversas cosas se divide en muchas cosas. Ahora bien, el corazón recto no está dividido, sino unido. Por eso *Oseas* dice: "Su corazón está dividido: ahora perecerán" (*Os*., 10, 2). Por lo tanto, el corazón recto tiene un único fin último.

Además, la razón de bien se toma del fin. Por lo tanto, donde está el sumo bien, allí está el fin último. Ahora bien, el sumo bien es sólo uno, como se ha probado antes (I,

d1). Luego hay un único fin último de las voluntades rectas.

SOLUCIÓN

Las cosas se refieren al fin con el mismo orden con que proceden del principio, porque cada agente ordena su efecto a algún fin. Por eso, según el orden de los agentes es el orden de los fines. Ahora bien, en la procesión de todas las cosas a partir del principio se encuentra un primer principio de las cosas, que es común a todas, bajo el cual se encuentran los demás principios propios, que son diversos para las diversas cosas. Así también, en la referencia de las cosas al fin se encuentra un fin último común a todas, que es el fin último, pero se encuentran diversos fines propios según la diversidad de los entes, pues el bien se encuentra en las cosas según un doble orden, como se dice en *Metaphysica* (XII, texto com. 52), a saber, según el orden de una realidad a otra, orden que es similar al que tienen las partes del ejército entre sí, y según el orden de las cosas al fin último, que es similar al orden del ejército al bien del general. Y ya que las cosas se refieren al fin último común mediante el fin propio, según la diversidad del fin propio surge una diversa relación de las cosas al fin último.

Así, por tanto, hay que decir que, como hay un único fin último de todas las cosas, a saber, Dios, así también hay un único fin último de todas las voluntades, a saber, Dios. No obstante, hay otros fines próximos y, si según aquellos fines se guarda la debida relación de la voluntad con el fin último, la voluntad será recta; pero si no, será perversa. Ahora bien, la debida relación de la voluntad al fin último se salva según aquel fin por el que le corresponde por naturaleza a la voluntad participar del fin último, en lo que se distingue de las demás cosas que participan del fin último de otro modo; y aquel fin es la caridad o la bienaventuranza. Así, no sólo Dios, sino también la caridad, es fin de todas las voluntades rectas.

RESPUESTAS

1. La caridad no es fin último, ya que no es el fin común que todas las cosas desean, sino que es el fin propio de la voluntad por el cual ésta alcanza el fin último, y por eso no se sigue que haya muchos fines últimos.

2. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un único fin último, como se dice en el texto, porque cada uno de ellos conviene en la razón de fin en cuanto que cada uno es el sumo bien, y estos tres son un único sumo bien y no tres. Por eso lo que dice San Hilario: "Y a un solo Dios se refieren todas las cosas según estos grados", hay que entenderlo en el sentido de que los grados están en la orientación de las criaturas al Hijo, pero no entre el Hijo y el Padre, entre los cuales, como dice San Jerónimo (*In Is*., 25) no hay ningún grado. Sin embargo, si el nombre de grado se toma en un sentido amplio como orden, así hay un grado entre el Padre y el Hijo, a saber, el orden del principio a aquello que procede del principio; pero no el orden del fin y de aquello que se ordena al fin.

3. Los actos morales no se especifican por el fin último, sino por los fines próximos. Ahora bien, estos son muchos en los diversos actos, así como también los fines naturales son muchos.

4. Para que Dios o la caridad sean el fin de alguna acción no es necesario que alguien, realizando aquella acción, piense acerca de Dios o de la caridad. Y tampoco basta que alguien tenga sólo en hábito a Dios y a la caridad (ya que así alguien ordenaría también el acto de pecado venial a Dios, lo cual es falso), sino que es necesario que antes haya habido un pensamiento sobre el fin, que es la caridad o Dios, y que la razón haya ordenado a este fin las acciones siguientes, de manera que la rectitud de esta ordenación se conserve en los actos siguientes, como es claro en el ejemplo que Avicena pone sobre el artífice, el cual, si pensase siempre acerca de la regla del arte mientras realiza su obra, tendría mucha dificultad para obrar; pero actúa después tal como lo había pensado antes según las reglas del arte, y así se conserva la rectitud del arte en la obra.

5. No es necesario que aquello sin lo cual no se haría algo sea aquello por lo que se hace, pues todo aquello que se exige para la acción es algo sin lo cual la acción no se haría, como los instrumentos y, no obstante, la acción no se hace en orden a los instrumentos. Así también, los que buscan cosas temporales en las obras espirituales no las buscan como fin próximo ni remoto de la acción, ya que un bien menor no puede ser fin de uno mayor, sino que las buscan para el sustento de su naturaleza y condición, de manera que puedan ejercer debidamente las obras espirituales.

Artículo 2: Si la bienaventuranza o caridad es el fin único y común de las voluntades rectas

OBJECIONES

1. Parece que el fin único y común de las voluntades rectas no puede ser la caridad o la bienaventuranza, pues nada de lo que se refiere al fin último es el único fin común a todas las cosas. Ahora bien, la caridad se refiere al fin último, a saber, Dios, y de modo semejante también la bienaventuranza, el placer bueno y las cosas de este tipo. Luego las cosas de este tipo no pueden ser el fin común de las voluntades rectas.

2. Nada puede ser fin si no es deseado, y tampoco puede ser deseado lo que es oculto. Luego, como la bienaventuranza está oculta, ya que *Isaías* dice: "Ningún ojo ha visto, Dios, aparte de ti, lo que has preparado para los que esperan en ti" (*Is*., 64, 4), parece que la bienaventuranza no puede ser el fin de las voluntades rectas.

3. El bien corporal no es fin del bien espiritual, ya que el fin siempre es mejor que aquello que se ordena al fin. Ahora bien, la vida eterna parece designar algo corporal, a saber, la unión eterna de nuestra alma con el cuerpo. Luego la vida eterna no es el fin de las obras espirituales.

4. Ningún fin se obtiene antes que aquello que se ordena al fin, ya que por aquellas cosas que se ordenan al fin se llega al fin. Ahora bien, la caridad se tiene antes que los actos meritorios. Luego la caridad no es el fin de las obras rectas.

5. Una obra se llama recta en tanto que está informada por alguna virtud. Ahora bien, así como el acto es informado por la caridad, así también lo es por las demás virtudes. Luego así como la caridad se pone como fin, así también las demás virtudes se deben llamar fines.

6. El bien absoluto no se ordena como a su fin a aquello que es un bien para alguien determinado, ya que lo absolutamente bueno es mejor. Ahora bien, la operación es un bien por sí mismo, pero el deleite es un bien para alguien determinado, a saber, para el que obra. Así, la operación recta es mejor que el deleite. Luego la operación recta no se ordena al deleite como al fin.

EN CONTRA, aquel fin sin el cual no se puede dar la unión con el fin último es necesario que sea buscado como un fin común. Ahora bien, sin la caridad, la bienaventuranza y las cosas de este tipo, no se puede dar la unión de la voluntad del hombre con el fin último, que es Dios. Por lo tanto, todas estas cosas tienen la razón de fin común.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, aunque haya un solo fin último de todas las cosas, como también un primer principio, con todo, a cada cosa corresponde un fin propio, como también un

principio propio, de manera que, así como aquellas cosas que son de un mismo género tienen en común el principio de aquel género, así también tengan en común un mismo fin, y éste es común a todas las cosas que están en aquel género, pero no a todas las cosas absolutamente. Y no puede darse la relación debida de alguna cosa al fin último sino mediante el fin que corresponde a su género. Ahora bien, el fin propio de cada cosa, por el que se ordena al fin último, es su propia operación. Por eso también el fin de la naturaleza racional, por el que se ordena al fin propio, es la operación perfecta que es propia de aquella naturaleza. Pero la perfección de la operación radica en tres cosas, a saber, el objeto, el hábito y el deleite, pues cuanto más alto es el objeto, tanto más pura y perfecta es la operación que tiende a él. Por eso, la operación recibe la perfección del objeto, y la perfección más alta del objeto más noble. De modo semejante, la operación no es perfecta sino por el hábito. Por eso, cuanto más perfecto es el hábito, más perfecta es la operación y la operación más perfecta procede del hábito más noble. Por último, como dice el Filósofo en *Ethica* (X, 6), el deleite perfecciona la operación como la belleza a la juventud, pues el mismo deleite es como cierto adorno de la operación. Por eso es necesario que alguna de estas cosas sea el fin común que corresponde a las voluntades rectas.

Ahora bien, la misma operación perfecta es la bienaventuranza, el objeto más alto es Dios, el hábito más perfecto es la caridad y el deleite más puro es el deleite espiritual, como se prueba en *Ethica* (X, 7). Por eso, en el texto se dice que Dios, la caridad, el deleite bueno y la bienaventuranza son el fin de las voluntades rectas, pero de manera que Dios sea el fin último, y que la bienaventuranza, que comprende la caridad y el deleite, sea como un fin bajo el fin que une con el último fin, ya que la operación tiende al objeto. Y no hay una relación recta de la voluntad a Dios sino mediante estas tres cosas.

RESPUESTAS

1. Un fin que se ordena al fin último no es el fin común de todas las cosas, pero puede ser común en algún género. Y así sucede con la bienaventuranza, pues las criaturas irracionales no pueden llegar a la bienaventuranza, por lo cual el fin de éstas no es la bienaventuranza, sino que aquélla es el fin de las criaturas racionales, que pueden alcanzarla.

2. Aunque la bienaventuranza esté oculta en cuanto a la sustancia, no obstante, la noción de bienaventuranza es clara, pues todos entienden por "bienaventuranza" cierto estado perfectísimo. Pero está oculto en qué consista aquel estado perfecto: si se da en la vida o bien se consigue después de la vida, o en los bienes corporales o espirituales, y en cuáles de los espirituales.

3. Se habla de la vida en dos sentidos. En un sentido la vida es lo mismo que el ser del que vive, como se dice en *De anima* (II, texto 37), que vivir es ser para los vivientes. En este sentido la vida del hombre resulta de la unión del alma con el cuerpo, y la vida

eterna de la eterna unión de ambos, mas de este modo la vida eterna no es el fin de las voluntades rectas. En otro sentido se llama vida a la operación de los vivientes, y de este modo se dice que la vida eterna es la operación perfecta por la cual los hombres bienaventurados verán eternamente a Dios, según lo que se dice en *Juan*: "Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien tú enviaste, Jesucristo" (*Jn.*, 17, 9). De este modo la vida eterna es el fin de las voluntades rectas y es lo mismo que la bienaventuranza.

4. La caridad se puede considerar de dos maneras: o en hábito, o en cuanto que su bien se realiza en un acto, como la bondad de cualquier hábito se realiza en un acto que procede del hábito. Por lo tanto, si se toma la caridad del primer modo, las operaciones rectas hechas antes de la infusión de la caridad se ordenan a la caridad como al fin, en cuanto que hacen al alma capaz de recibir la caridad infusa. Pero así no se entiende aquí, sino que se entiende en cuanto que el bien de la caridad se realiza en un acto, como también dice el Filósofo en *Ethica* (III, 14): que el fuerte obra en orden al bien de la fortaleza en cuanto que refiere sus obras al fin de la fortaleza, que es obrar con fortaleza. De modo semejante, el que tiene caridad refiere sus obras al bien de la caridad, que es la misma operación que procede de la caridad, a saber, el amor a Dios y al prójimo.

5. El bien de toda virtud no se ordena más que al acto de la propia virtud, o bien al acto de otra virtud que es imperado por aquella primera virtud, así como el acto propio de la fortaleza se ordena al bien de la fortaleza, o también al acto de la magnanimidad, que es tender a realizar obras grandes y arduas, en cuanto que es imperado por la fortaleza. Pero ninguna virtud impera de modo universal a todas las virtudes sino la caridad, que es la madre de todas las virtudes. Y esto le corresponde tanto por su objeto propio, que es el sumo bien, al que es llevada inmediatamente, como también por su sujeto, a saber, por la voluntad, que impera a las demás potencias. Y por eso entre las virtudes sólo la caridad es llamada fin común de todas las voluntades rectas.

6. La operación es mejor en sentido absoluto que el deleite. Por eso, como dicen los médicos, la naturaleza puso el deleite en el acto de la generación para que no ocurriera que los animales, satisfechos con su salud, descuidaran la salud de la especie, que se realiza por el acto de la generación. Por tanto, el deleite se ordena a la operación. Ahora bien, el deleite no sigue a cualquier operación, sino a la operación perfecta. Por eso, así como las operaciones imperfectas están ordenadas a la operación perfecta, así también están ordenadas al deleite que adorna a la operación perfecta. O bien hay que decir que el fin se puede atribuir a alguna cosa de dos maneras: o en cuanto que se considera en sí misma, y así la operación no es para el deleite, sino a la inversa; o en cuanto que tiende al fin, y así la operación es perfeccionada por el deleite y se ordena a éste como a su propia perfección, pues, como se dice en *Ethica* (X, 7), los deleites propios aumentan las operaciones propias, pues en la medida en que el que opera se goza con tales operaciones por su deleite, las ejerce más diligentemente.

Artículo 3: Si la intención es un acto de la voluntad
(I-II q12 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la intención no es algo de la voluntad, ya que, como se dice en *Ethica* (II, 5), todo lo que está en el alma es pasión o hábito o potencia. Ahora bien, la intención no designa a la potencia misma de la voluntad, ya que así todos los actos de la voluntad se deberían llamar intención. De modo semejante, tampoco es un hábito del alma, ya que los hábitos del alma son virtudes o ciencias. Finalmente, tampoco es una pasión que existe en la voluntad, ya que las pasiones están en la parte sensitiva y no en la intelectiva, como se prueba en *Physica* (VII, texto 29). Luego la intención no parece algo que pertenezca a la voluntad.

2. Como se prueba en *Physica* (II, texto 7), la naturaleza tiende al fin en su operación. Ahora bien, el que obra por naturaleza no obra por voluntad, ya que en el mismo libro se distingue el que actúa deliberadamente del que actúa por naturaleza. Luego la intención no pertenece a la voluntad.

3. En *Lucas* se dice: "si tu ojo es malo, también tu cuerpo estará en tinieblas" (*Lc*., 11, 34), y la *Glosa* añade: "el ojo, esto es, la intención". Ahora bien, la comparación con el ojo no corresponde a la voluntad, sino más bien a la razón. De modo semejante, el dirigir, que se atribuye a la intención, pertenece a la razón y no a la voluntad. Luego la intención no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

4. La voluntad es el principio de las cosas operables que pertenecen a la razón práctica. Ahora bien, la intención no está sólo en las cosas prácticas, sino también en las especulativas, en las que también se da el fin. Luego la intención no pertenece a la voluntad.

5. A una potencia sólo se le pueden atribuir dos actos: o el que le conviene por sí misma o el que le conviene en orden a otra potencia. Ahora bien, la intención no puede ser un acto de la voluntad considerada en sí misma, ya que no toma su nombre a partir de la voluntad, y el acto que corresponde a una potencia en sí misma se designa por ella misma, así como el entender se denomina por el intelecto. De modo semejante, tampoco es un acto suyo según el orden a la razón, ya que en este sentido su acto propio es elegir, como se ha dicho antes. Luego la intención de ninguna manera es un acto de la voluntad.

EN CONTRA, el mérito y el demérito radica en la sola voluntad. Ahora bien, el mérito y el demérito se consideran principalmente según la intención. Luego la intención pertenece a la voluntad.

Además, como se dice en el texto, la intención es acerca del fin. Ahora bien, el fin tiene razón de bien. Por lo tanto, dado que el bien corresponde a la voluntad, ya que es

su objeto, parece que la intención pertenece de la voluntad.

SOLUCIÓN

A partir del nombre mismo de "intención" se puede inferir a qué potencia pertenece, pues intención proviene del verbo *intendere* que significa tender a otro [*in aliud tendere*]. Ahora bien, tender a algo corresponde a aquella potencia a la que pertenece buscar algo o huir de eso, y esta potencia es el apetito o voluntad, pero no el intelecto. No obstante, es verdad que el intelecto práctico implica en algo el huir o buscar, como se dice en *De anima* (III, texto 45). Por eso el juicio acerca de la huida o de la búsqueda pertenece al intelecto práctico, pero no la misma búsqueda o huida. En cambio, el intelecto especulativo ni huye ni busca, ni tampoco implica algo relativo a la huida o a la búsqueda. Por eso la intención no es un acto de la potencia cognoscitiva, sino de la apetitiva.

Al decir "tender a algo" [*in aliquid tendere*] se supone cierta distancia respecto a aquello a lo que algo tiende. Por eso, cuando el apetito se inclina inmediatamente a algo, no se dice que esto sea su intención, ya sea esto el fin último, ya sea algo ordenado al fin último. Sin embargo, cuando por algo que quiere, se esfuerza por llegar a otra cosa, se dice que hay intención respecto a aquello a lo que se esfuerza por llegar. Ahora bien, esto es el fin. Por eso se dice que la intención es acerca del fin, no en tanto que la voluntad se inclina absolutamente al fin, sino a partir de aquello que se ordena al fin, tiende al fin. Por eso la intención incluye por su propia naturaleza cierto orden de una cosa a otra. Ahora bien, el orden de una cosa a otra no se realiza sino por el intelecto, del cual es propio ordenar. Pero en algunos el intelecto que ordena el apetito al fin está unido al mismo apetito, como acaece en los que tienen intelecto, como ocurre en el hombre y en el ángel. En cambio, en otros, el intelecto que ordena está separado, como ocurre en las cosas naturales, que son dirigidas al fin por el intelecto que instituye la naturaleza y le prescribe el fin. Ahora bien, el apetito unido al intelecto se llama voluntad, y el apetito separado del intelecto es el apetito sensible y natural. Sin embargo, aunque la intención sea común a cualquiera de estos apetitos, se encuentra primeramente en la voluntad, que es dirigida al fin por el intelecto que le está unido. Por eso, de manera primaria y esencial, la intención designa el acto de la voluntad en cuanto que en ella está la fuerza del intelecto que ordena.

RESPUESTAS

1. En la pasión se entiende incluida también la operación, ya que las operaciones del alma también son ciertas pasiones, porque entender es cierto padecer, y lo mismo el sentir. O también se puede responder que la operación se entiende incluida en el hábito, que es el principio de la operación. O que la operación no es significada como algo que existe en el alma, sino como algo que sale del alma.

2. Aunque las cosas naturales no tengan voluntad, tienden a algo por el apetito natural según el cual son dirigidas a su fin por el intelecto divino, que da a la naturaleza la

inclinación al fin, inclinación que se llama apetito natural. Por eso, no hay propiamente intención en ellas como en los que obran intencionadamente.

3. Dirigir o "ser ojo" se atribuye a la intención, no en cuanto que es un acto de la voluntad absolutamente, sino en cuanto que la fuerza de la razón que dispone permanece en la voluntad.

4. Porque la voluntad mueve a todas las potencias a sus actos, no sólo se refiere a aquellas cosas que pertenecen al intelecto práctico, sino también a aquéllas que pertenecen al especulativo, pues así como el hombre quiere andar o hacer algo de este tipo, así también quiere pensar o encontrar la verdad de alguna cuestión.

5. La intención no es un acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón que dispone el acto de la voluntad. Pero la razón puede disponer el acto de la voluntad de dos maneras: una, en cuanto que la voluntad se refiere al fin, y así el acto de la voluntad en orden a la razón es la intención; la otra manera, en cuanto que se refiere a aquellas cosas que se ordenan al fin, y así el acto de la voluntad en orden a la razón es la elección.

Artículo 4: Si la voluntad quiere el fin y los medios con un mismo acto
(I-II q8 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no es el mismo acto de la voluntad el que se refiere al fin y aquel que se ordena al fin, pues los actos se distinguen según los objetos, como se dice en *De anima* (II, texto 33). Pero el fin y lo que se ordena al fin son objetos diversos. Luego también son diversos los movimientos de la voluntad que se refieren a ellos.

2. No es el mismo en especie el movimiento que mira al término último y el que mira al medio, como se dice en *Ethica* (X, texto 5), como el que se dirige de lo blanco a la negrura y el de lo blanco a lo pálido. Ahora bien, aquello que se ordena al fin es como el medio por el que se va al fin como al término último. Luego no son el mismo el movimiento de la voluntad que se refiere al fin y el que se refiere a lo que es en orden al fin.

3. El acto de la voluntad sigue al acto del intelecto. Ahora bien, no es lo mismo el pensamiento del fin y el de aquello que se ordena al fin. Luego tampoco es el mismo el movimiento de la voluntad.

4. Los contrarios no pueden darse a la vez en lo mismo. Ahora bien, en aquél que quiere dar limosna por vanagloria, la voluntad que se refiere al fin es mala y la que se refiere a aquello que se ordena al fin es buena. Luego no son el mismo acto de la voluntad en uno y otro caso.

EN CONTRA, el Filósofo dice: "Donde una cosa se desea por otra, sólo se desea una cosa". Ahora bien, aquello que se ordena al fin se desea en orden al fin. Luego hay un mismo deseo del fin y de aquello que se ordena al fin.

Además, no puede ocurrir que una potencia realice dos actos a la vez. Ahora bien, se quiere a la vez el fin y aquello que se ordena al fin. Por lo tanto, no es distinto el movimiento de la voluntad que se refiere a uno y otro.

SOLUCIÓN

Cuando algo se dice por relación a otro, se puede considerar de dos maneras: una, en tanto que es cierta realidad en sí misma de modo absoluto, y así no es la misma la consideración de eso y de aquello respecto a lo que se dice, sino que son considerados separadamente uno y otro; otra manera, en tanto que se dice respecto a lo otro, y de este modo es la misma la consideración de ambos, ya que quien conoce uno de los relativos, conoce también el otro, como se dice en *Praedicamenta* (en el capítulo sobre la relación), como si alguien considera la imagen en cuanto que es imagen de alguna realidad, será una misma la consideración de la imagen y de aquello de lo que es imagen; pero si se considera la imagen en cuanto que es cierta realidad, como una figura pintada en la piedra, será distinta la consideración de la imagen y la de aquello de lo que es

imagen.

Lo mismo digo acerca de aquello que se ordena al fin, los medios, porque hay ciertas cosas que se quieren por el fin, las cuales, no obstante, tienen en sí mismas algo por lo que pueden ser deseadas, y a éstas la voluntad puede inclinarse de dos maneras: o bien en cuanto que las busca a causa del fin, y así es un mismo acto de la voluntad el que se refiere al fin y el que se refiere a aquello que se ordena al fin; o bien en cuanto que ellas mismas son ciertas realidades deseables por sí mismas, y así hay una voluntad distinta para cada una. Ahora bien, hay ciertas cosas que no se desean sino en relación con el fin, como la amputación y la cauterización, que son malas en sí mismas, y en éstas nunca difiere el movimiento de la voluntad en cuanto que la voluntad se dirige a estas cosas y a su fin, ya que la voluntad no se inclina a ellas sino en cuanto que son consideradas en relación con el fin.

RESPUESTAS

1. El fin y aquello que se ordena al fin, considerado en cuanto tal, no son objetos diversos, sino un solo objeto en el que el fin es como lo formal, como cierta razón para querer, mientras que aquello que se ordena al fin es como lo material, así como la luz y el color son un solo objeto.

2. Cuando la voluntad se inclina a aquello que se ordena al fin en cuanto que se ordena al fin, aquello que se ordena al fin no es su término. Por eso, no es necesario que haya allí dos movimientos, así como también hay un solo movimiento continuo que pasa de extremo a extremo por el medio, a menos que, descansando en el medio, sea usado el medio como término.

3. También el pensamiento de aquello que se ordena al fin, en cuanto es considerado en orden al fin, es uno mismo con el pensamiento del fin, pero no el pensamiento de aquello que se ordena al fin en cuanto que es cierta realidad, como tampoco la voluntad.

4. Cuando alguien quiere dar limosna por vanagloria hay un solo acto de la voluntad y todo este acto es malo, aunque no sea malo en cuanto a todo lo que hay en él, pues un defecto particular basta para que algo se llame malo de modo absoluto. Pero es verdad que si quisiera dar limosna en cuanto que eso es cierta realidad no en orden a tal fin, aquel acto de la voluntad sería bueno y sería un acto de la voluntad distinto de aquél por el que quiere la vanagloria.

Artículo 5: Si la voluntad debe ser juzgada como recta por el fin
(I-II q18 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad no debe ser juzgada como recta por el fin, pues a veces algún mal se quiere por un bien, como cuando alguien quiere robar para dar limosna. Ahora bien, tal voluntad es mala, aunque el fin de la voluntad es bueno. Luego la rectitud de la voluntad no se juzga por el fin.

2. A veces alguien hace algo pequeño intentando hacer algo grande, como cuando alguien, al dar un óbolo, intenta tener tanta merced como si diera cien marcas. Ahora bien, no se sigue que realice un bien tan grande como el fin que pretende. Luego la rectitud de la voluntad no se mide por el fin.

3. Todas las cosas apetecen el bien, como se dice en *Ethica* (I, 1). Luego si a la voluntad hay que llamarla recta por la voluntad del fin, toda voluntad será buena.

4. Para que algo se llame bueno, es necesario que concurran todas las cosas que perfeccionan la realidad en su bondad, ya que el bien procede de una causa íntegra y completa, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Ahora bien, la bondad de los actos es causada por el hábito, por las circunstancias y por el fin. Luego la rectitud de la voluntad no puede ser juzgada de modo suficiente por el fin.

5. La rectitud de un acto se juzga por lo mismo por lo que se mide su bondad. Ahora bien, la bondad de un acto -sobre todo la del que tiene capacidad de merecer- se mide por la raíz, que es el hábito que produce el acto. Luego la rectitud de la voluntad es juzgada más por el hábito, que es principio del acto, que por el fin.

EN CONTRA, todo movimiento recibe su especie de su término. Ahora bien, el término del acto de la voluntad es el fin. Luego por la bondad del fin debe juzgarse como bueno el acto de la voluntad.

Además, el acto recibe la especie de la forma del agente, por lo que las acciones se diversifican en especie según diversas formas, como calentar y enfriar. Ahora bien, la forma de la voluntad es el fin, que es lo apetecible, como lo inteligible es la forma del intelecto. Luego, según la bondad y la malicia del fin se llama bueno y malo el acto de la voluntad.

SOLUCIÓN

El acto de la voluntad puede inclinarse al fin de dos maneras. De una, se inclina inmediatamente al mismo fin, y así el acto de la voluntad tiene manifiestamente la bondad y la maldad por el mismo fin, ya que querer un fin bueno es bueno y querer un fin malo es malo, pues la bondad del fin no depende ulteriormente de otra cosa distinta, como la bondad de aquello que se ordena al fin, que depende del fin; y tal acto se llama

propiamente voluntad del fin, como querer la bienaventuranza.

De otra manera, el acto se inclina al fin mediante aquello que se ordena al fin, y esto propiamente se llama ejercer la intención del fin [*intendere finem*]; y entonces hay que hacer una distinción, ya que en los fines malos hay que decir de modo absoluto que el acto recibe la maldad por el fin, porque si el fin pretendido es malo, la voluntad es mala, por más bueno que sea aquello que se ordena a tal fin, ya que un solo defecto particular basta para la maldad. En cambio en los fines buenos hay que hacer una distinción, puesto que o bien hablamos del fin del sujeto volente, o bien del fin del acto de la voluntad. Y se llama "fin del sujeto volente" aquello que el que quiere establece para sí, y entonces no se sigue que si el fin es bueno, la voluntad sea buena, ya que puede ser que aquello que es querido sea malo, y una sola cosa basta para la malicia de la voluntad, ya sea ésta cosa el fin, ya sea lo querido. Y aunque en cierto modo sean un mismo acto el de la voluntad que se inclina al fin y a aquello que se ordena al fin, no obstante, la intención designa aquel acto según el orden del acto al fin. En cambio, la voluntad designa el mismo acto según el orden al objeto próximo, que se ordena al fin. Por eso, en tal caso la voluntad es mala, pero la intención es buena. No obstante, se llama fin a aquello a lo que el acto es proporcionado y, en este sentido, si el fin es bueno, el acto es bueno, ya que el acto malo no es proporcionado al fin bueno. Por eso dice el Filósofo en *Ethica* (VI, 8), de los que intentan conseguir fines buenos mediante actos malos, que quieren conseguir el fin con medios inconvenientes, pues así como no cualquier materia está dispuesta para cualquier forma y tampoco cualquier instrumento lo está para cualquier efecto o cualquier medio para cualquier conclusión, así tampoco cualquier acto está dispuesto para cualquier fin.

RESPUESTAS

1. Cuando alguien quiere el mal a causa de un bien, aquel bien no es fin del acto de la voluntad, considerado en sí mismo, sino que es un fin establecido desordenadamente por el que quiere.

2. También hay que responder a lo segundo de este modo, ya que en los fines malos se da de modo absoluto esta regla: que uno peca en la medida en que busca el mal. Ahora bien, en los fines buenos no se cumple tal regla si se entiende acerca del fin del que quiere, sino sólo si se entiende del fin del acto.

3. Aunque la voluntad apetezca el bien, con todo, no apetece siempre lo que es verdaderamente bueno para sí, sino aquello que se muestra como bueno. Y aunque todo hombre apetezca la bienaventuranza, no la busca donde se encuentra la verdadera bienaventuranza, sino donde no está. Y por eso se esfuerza para llegar a ella, pero no por la vía recta. Por eso, no es necesario que toda voluntad sea buena.

4. Un acto se dice bueno por las circunstancias en cuanto que las circunstancias hacen el acto proporcionado al fin debido, por lo que la bondad del acto depende principalmente del fin.

5. En el hábito se incluye la rectitud del fin, ya que para la virtud, como dice el Filósofo en *Ethica* (II, 4) se exigen tres cosas. Primera, que haya conocimiento; segunda, que se quiera el bien, en lo que se incluye el orden al fin; tercera, que se obre firme e inmutablemente. Por eso, que la bondad del acto proceda del hábito no quita que se juzgue por el fin.

"Así, todas las voluntades son rectas y están vinculadas entre sí, si es buena aquella voluntad a la que todas las demás se ordenan". Esto hay que entenderlo si se refieren a la voluntad recta como ordenadas por sí mismas a ella, de modo que la voluntad recta sea el fin del acto de la voluntad, y no sólo del agente, como se ha dicho.

"No debemos evangelizar para comer". Esto es verdad de modo absoluto, ya que comer no puede ser el fin de evangelizar, ni próximo ni último, sino que es buscado por el que evangeliza para conservar la capacidad de evangelizar. Y por eso el Maestro más adelante, en la solución, no explica estas palabras.

"Por lo tanto, el fin de la voluntad -como se ha dicho-, es tanto aquello que queremos como aquello en razón de lo cual lo queremos". Ya que todo lo bueno tiene razón de fin, y el bien es el objeto de la voluntad, cualquier cosa querida que es objeto de la voluntad se puede llamar fin. Pero se llama más propiamente fin lo último a lo que tiende la voluntad, ya que esto es lo primeramente querido por ella. Por eso, en *Ethica* (III, 5), de dice que la voluntad se refiere al fin, mientras que la elección es sobre aquellas cosas que se ordenan al fin.

"La intención, por su parte, a veces se toma por la voluntad y otras veces por el fin de la voluntad". La intención propiamente hablando significa un acto de la voluntad, como se ha dicho, pero no significa el fin a menos que se tome el nombre materialmente, a saber, de modo que se tome la intención como la realidad buscada, así como también la fe se toma como la realidad creída.

"El fin de la voluntad es el deleite bueno o malo". Se llama deleite bueno el que sigue a la operación buena y malo al que sigue a la mala, como resulta claro de *Ethica* (X, 7).

"La intención se refiere a aquello por razón de lo cual queremos", pues la intención incluye el acto de la razón, y por eso se refiere a aquello a lo que algo está ordenado. Pero la voluntad designa absolutamente al acto de la voluntad, a la que no le corresponde ordenar o deliberar. Por eso, la voluntad se refiere a aquello a lo que se inclina inmediatamente.

"Y ciertamente una parece ser la voluntad por la que quiero poseer la vida y otra por la que quiero ayudar al pobre". De qué modo son la misma y de qué modo distintas ya se ha dicho. Por eso ambas opiniones son verdaderas bajo algún aspecto.

VOLUNTAD, CONCIENCIA Y PECADO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cómo la voluntad, que es naturalmente buena, puede viciarse.*

-*Pregunta* : Por qué se habla de pecado sólo en el caso de la voluntad y no ocurre así del intelecto o de la memoria, otras capacidades que tiene el hombre, aunque se vicien.

Respuesta : Se responde con dos opiniones.

a) Como todas las cosas que son, son buenas, la voluntad en sí es buena, y sólo en cuanto está desordenada es pecado. Y ello es porque el pecado se refiere a la voluntad, no en cuanto facultad o potencia, sino como *acto*, ya que es el acto de querer un mal; y el *acto de la voluntad* (que se ordena a alcanzar algo) no puede versar sobre algo malo sin ser él mismo malo.

b) Para otros autores, que el acto de voluntad y no el de otras potencias sea considerado pecado se debe a que el acto de voluntad no está en el orden natural (como sí lo está la potencia de querer), sino en el orden moral.

2. *Se proponen y resuelven algunas cuestiones incidentales.*

-*Pregunta:* ¿Hay acaso en el hombre dos voluntades: aquélla por la que quiere naturalmente el bien y aquélla por la que quiere el mal y lo realiza?

Respuesta : Para *unos autores*: hay una misma voluntad con *dos movimientos*,

a) Uno quiere el bien naturalmente, y es el de la naturaleza humana en su primera condición, por él hay una luz superior de la razón (sindéresis) que siempre quiere el bien.

b) Otro se somete voluntariamente a los pecados abandonando la ley superior; este movimiento domina y reina sobre el hombre cuando en él no hay la ayuda de la gracia.

Para *otros autores* hay sólo una sola voluntad por la que el hombre quiere naturalmente el bien, y por el vicio, quiere el mal y se deleita en él.

Puesto que la voluntad es de aquellas cosas que el hombre posee naturalmente, por qué se dice que es pecado, si ninguna otra cosa natural es pecado .- Aquí surge otra cuestión muy necesaria, suscitada por lo anterior, pues se ha dicho antes (d37) que la voluntad está naturalmente en el hombre, como el intelecto y la memoria. Ahora bien, las cosas que son naturales para el hombre, por más que se vicien, no dejan de ser buenas, pues el vicio no es capaz de consumir completamente la bondad con la que Dios la creó, del mismo modo que el intelecto, la razón, el ingenio o la memoria, que aunque se corrompan y oscurezcan por vicios y pecados, son buenos y no se llaman pecados, tal como lo muestra San Agustín de modo evidente acerca de la razón, que es en lo que hemos sido hechos a imagen de Dios, en *De Trinitate*: "Ésta es -dice- la imagen en la que los hombres han sido creados, por la que son superiores a todos los demás animales; ésta, que es la más excelente entre las cosas creadas, cuando es justificada por Dios es transformada de fea en hermosa, pues era una naturaleza buena incluso en medio de los vicios" (*De Trin.,* XV, 8). Esta imagen es la razón o intelecto. Luego, puesto que la voluntad es de las realidades naturales, ¿por qué no es siempre un bien, aunque a veces esté sometida a vicios?

Respuesta de algunos.- A esto responden fácilmente los que dicen que todas las cosas que son, en cuanto que son, son buenas, pues afirman que la misma voluntad, en cuanto que es o en cuanto que es voluntad, es un bien, como antes expusimos (d35), pero en cuanto está desordenada, es mala y pecado.

Sobre esto se les puede preguntar razonablemente que, si la voluntad es pecado en cuanto que está desordenada, ¿por qué, entonces, el intelecto, la razón, el ingenio y las realidades de este tipo, cuando están desordenadas, no son pecados? En efecto, están desordenados, al igual que la voluntad, cuando no tienden al fin recto y sus actos son prevaricaciones. A esto ellos responden que con el nombre de voluntad a veces se significa la facultad, esto es, la capacidad natural de querer, y otras veces se significa el acto de aquella facultad. Entonces, la facultad misma que está naturalmente en el alma nunca es pecado, como tampoco la capacidad de recordar o de entender, sino que el acto de esta facultad, el cual también se llama voluntad, es pecado cuando es desordenado.

Por qué el acto de la voluntad es pecado, si los actos de las otras potencias no son pecados .- Mas se pregunta todavía por qué el acto de esta potencia natural es pecado, si los actos de las otras potencias no son pecados, a saber, de la potencia de recordar, cuyo acto es recordar, y la potencia de entender, cuyo acto es entender.

Respuesta.- Los mismos responden a esto que aquel acto de la voluntad es de un género distinto que el de la memoria o el intelecto, pues este acto se ordena a alcanzar o a no dejar algo (cfr. d26), por lo que no puede versar sobre algo malo sin ser malo él

mismo. En efecto, querer lo malo es malo, mientras que entender lo malo o acordarse de ello no es malo.

También en alguna ocasión los actos de la memoria o de la inteligencia se llaman malos.- Aunque algunos de ellos también afirman -no sin razón- que estos actos a veces son malos, pues a veces alguien se acuerda del mal para hacerlo e intenta comprender la verdad para poder combatirla. He aquí de qué modo resuelven la cuestión expuesta los que sostienen que todas las cosas son buenas en cuanto que son.

Respuesta según otros.- En cambio, los que dicen (cfr. d37) que las voluntades malas son pecados y que de ningún modo son buenas, responden más brevemente diciendo que el acto de la voluntad no está entre las realidades naturales, sino sólo la misma facultad o potencia de querer, la que siempre es un bien y está en todos, incluso en los niños en los que todavía no se ejerce su acto.

De qué modo debe entenderse aquello de que "el hombre, incluso el que es esclavo del pecado, quiere el bien naturalmente" .- Además, suele preguntarse de qué modo debe entenderse aquello que dice San Ambrosio, exponiendo la sentencia del Apóstol: "No hago lo que quiero, sino que hago lo que no quiero" (*Rom.,* 7, 19). Pues dice que "el hombre que está sujeto al pecado hace lo que no quiere, porque naturalmente quiere el bien, pero esta voluntad siempre carece de efecto, a menos que la gracia de Dios" (*In Rom*., 7, 15) la libere y ayude. Si el hombre está sujeto al pecado, quiere ciertamente el mal y lo realiza, porque es esclavo del pecado, y su voluntad, como antes (en la d25) ha dicho San Agustín (*Enchir.,* 30), actúa gustosamente. ¿De qué modo, entonces, quiere naturalmente el bien?

Si con la misma voluntad el hombre quiere naturalmente el bien y sirve libremente al pecado, o no.- ¿Y son la misma voluntad, esto es, el mismo movimiento, aquélla por la que sirve al pecado de buen grado y aquélla por la que quiere naturalmente el bien? Si no son la misma voluntad, ¿cuál de ellas es la que, cuando el hombre es justificado, es liberada de la esclavitud del pecado? En efecto, como hemos dicho antes (d26), la gracia de Dios libera y ayuda a la voluntad del hombre: prepara a la voluntad del hombre que ha de ayudar, y ayuda a la que ha preparado. Pero, ¿cuál es esta voluntad: aquélla que naturalmente quiere el bien, o la que sirve gustosa al pecado?

Se sigue de esto una cuestión propuesta, y en primer lugar según aquellos que dicen que hay dos movimientos.- Si son dos voluntades, entonces, se ha propuesto una cuestión profunda, que es respondida de diversos modos por los distintos autores.

En efecto, unos dicen que hay dos movimientos. Uno, por el que quiere el bien naturalmente. ¿Por qué se dice que es natural y que quiere naturalmente? Porque ése fue el movimiento de la naturaleza humana en su primera condición, en la que fuimos creados sin vicio y que propiamente se llama naturaleza, pues el hombre fue creado con

una voluntad recta (cfr. *Ecl.,* 7, 30).

Genadio.- Por lo que en el libro *De ecclesiasticorum dogmatum*, se ha escrito: "Mantén con toda firmeza que los primeros hombres fueron creados buenos y rectos, con un libre albedrío por el que podrían, si quisieran, pecar por su propia voluntad, y que ellos pecaron no por necesidad, sino por su propia voluntad" (mejor: Fulgencio, *De fide ad Pet.*, 25). Correctamente se dice, entonces, que el hombre quiere naturalmente el bien porque fue creado con una voluntad buena y recta. En efecto, la chispa superior de la razón, que, como dice San Jerónimo (*In Ezech.*, 1, 7), ni siquiera en Caín pudo extinguirse, siempre quiere el bien y odia el mal. Pero dicen que es otro el movimiento del alma por el que ésta, abandonando la ley superior, se somete a los pecados y se deleita en ellos. Este movimiento -según dicen-, antes de que haya gracia alguna, domina y reina en el hombre y aplasta al otro movimiento, aunque ambos proceden del libre albedrío. Mas, cuando llega la gracia, aquel movimiento malo es expulsado y el otro, que es naturalmente bueno, es liberado y ayudado para que quiera el bien con más eficacia. Sin embargo, antes de la gracia, aunque el hombre quiera el bien naturalmente, no es necesario conceder de modo absoluto que el hombre tenga una voluntad buena, sino más bien mala.

Según otros, se dice que hay una sola voluntad.- Otros, en cambio, dicen que hay una sola voluntad, esto es, un solo movimiento, por el que el hombre quiere naturalmente el bien y, por el vicio, quiere el mal y se deleita en él; y en cuanto que quiere el bien, es naturalmente bueno, y en cuanto que quiere el mal, es malo.

División del texto de Pedro Lombardo

Habiendo mostrado que la rectitud de la voluntad y la perversidad son por el fin, aquí pregunta si puede haber perversidad y pecado en la voluntad, y esto se divide en dos partes. En la primera muestra cómo en la voluntad puede haber pecado, y que el pecado no se da sino según la desviación respecto de aquello a lo que algo se ordena naturalmente. En la segunda parte pregunta cómo la voluntad tiende naturalmente al bien, donde dice: "Además suele preguntarse de qué modo debe entenderse aquello que dice San Ambrosio". La primera parte se divide en dos. En primer lugar, plantea la cuestión. En segundo lugar, propone una respuesta, donde dice: "A esto responden fácilmente los que dicen que todas las cosas que son, en cuanto que son, son buenas"; y se divide en dos partes. En la primera, propone la respuesta según la primera opinión antes mencionada, que sostiene que todas las cosas, en cuanto que son buenas, proceden de Dios. En la segunda, responde según otra opinión que mantiene que los actos de los pecados no son buenos de ningún modo y no proceden de Dios, donde dice: "En cambio, los que dicen que las voluntades malas son pecados y de ningún modo buenas, responden más brevemente". Acerca de la primera hace tres cosas. Primero, responde a la cuestión. Segundo, objeta contra la respuesta y resuelve la objeción, donde dice: "Sobre esto se les puede preguntar razonablemente". Tercero, de nuevo presenta una objeción contra la solución de la objeción, y la resuelve, donde dice: "Mas se pregunta todavía por qué el acto de esta potencia natural es pecado".

Cuestión 1

Aquí hay tres cuestiones. Primera, si hay pecado en la voluntad; segunda, cómo el hombre quiere naturalmente el bien; tercera, acerca de lo que dice en cuanto a que la chispa de la razón superior no se puede extinguir.

Acerca de lo primero se preguntan dos cosas: 1. Si la perversidad del pecado puede estar en la voluntad; 2. Si puede haber pecado en los actos de las demás potencias.

Artículo 1: Si la voluntad puede pervertirse por el pecado
(I-II q74 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad no puede pervertirse por el pecado, pues la voluntad pertenece a la imagen, y no sólo en tanto que es una potencia, sino también, como parece, en razón del acto; ya que respecto a algunos objetos se salva la razón de imagen perfecta en las tres potencias (como se ha dicho en I, d3, q4, a2). Ahora bien, la potencia no tiene relación con el objeto sino mediante el acto. Luego como la bondad de la imagen se quita por el pecado, ya que "el hombre pasa como imagen", como se dice en el *Salmo* (38, 7), parece que en la voluntad no puede haber pecado.

2. Aquello que recibe inmediatamente la influencia de la primera fuente posee inmutablemente lo que se le infunde, así como las sustancias espirituales, que reciben inmediatamente el ser de Dios, tienen un ser incorruptible, mientras que las demás cosas, como distan mucho de lo primero, no pueden conservarse siempre en el ser, como se dice en *De generatione* (II, texto com. 56). Ahora bien, la fuente de la bondad es el fin, del que se toma la razón de bien. Luego, como la voluntad se dirige inmediatamente al fin como a su objeto, incluso al fin último, parece que no puede perder la bondad y, así, no puede viciarse por el pecado.

3. En *Juan*, se dice: "El que comete pecado es siervo del pecado" (*Jn*., 8, 34). Ahora bien, la servidumbre no compete a la voluntad, que es libérrima y fuente de la libertad, como se ha dicho antes (d24). Luego el pecado no puede darse en ella.

4. El defecto del pecado no se debe imputar a aquello en lo que no puede haber defecto más que por un defecto que exista antes en otro. Ahora bien, en la voluntad no puede darse defecto a menos que antes exista un defecto en la razón. Luego el pecado no debe imputarse a la voluntad. Se prueba la menor: la voluntad no se refiere sino al bien o al bien aparente. Ahora bien, la voluntad no tiene defecto en cuanto tiende al verdadero bien. Por lo tanto, no falla sino en cuanto que tiende a un bien aparente y que no es real. Pero esto acaece en cuanto que falla el juicio de la razón. Luego no hay defecto en la voluntad a menos que lo haya antes en la razón.

5. Así como el error se refiere a la potencia cognoscitiva, así la culpa y el pecado se refieren a la apetitiva. Ahora bien, como se dice en *Metaphysica* (IV, texto com. 24), la falsedad es propia de la imaginación, que es un conocimiento sensitivo. Luego también el pecado es propio del apetito sensitivo y no del intelectivo, que es la voluntad.

EN CONTRA, San Agustín dice (*Retract.,* I, 9) que la voluntad es por lo que se peca y se vive rectamente. Ahora bien, en cualquier cosa por la que se peque está la deformidad del pecado. Luego en la voluntad puede estar la deformidad del pecado.

Además, todo lo que proviene de la nada, como dice el Damasceno (*De fide,* III, 2), puede volver a la nada, o en cuanto al ser o en cuanto a la elección. Ahora bien, la voluntad creada proviene de la nada. Por lo tanto, como no puede volver a la nada en cuanto al ser -ya que es parte de la imagen-, es necesario que pueda volver a la nada en cuanto a la elección, y esto no ocurre sino por el pecado. Luego el pecado puede darse en la voluntad.

SOLUCIÓN

Nada se imputa a alguien como pecado y culpa sino aquello de lo que él mismo es causa, ya que no somos alabados ni vituperados sino por nuestros actos, y aquellas cosas de las que no somos causa no son por nuestros actos. Por eso, así como la voluntad se dice de dos maneras, a saber, voluntad de la potencia y voluntad del acto, la voluntad de la potencia, como no procede de nosotros, sino de Dios, no puede ser pecado en nosotros, sino sólo su acto, que procede de nosotros. Ahora bien, hay que saber que un acto procede de otro de dos maneras. De una manera, tanto según la sustancia del acto como según la determinación del agente al acto, y se dice que esto está propiamente en la potestad del agente, en cuanto que está en la voluntad, pues la misma potencia de la voluntad, en cuanto depende de sí, es indiferente a muchas cosas. Pero el que proceda determinadamente a este acto o a aquél no se da por otro que la determine, sino por la misma voluntad. En cambio, en las cosas naturales el acto procede del agente, pero la determinación a este acto no procede del agente, sino de aquél que dio al agente tal naturaleza, por la cual está determinado a este acto. Por eso se dice del modo más propio que el acto de la voluntad procede de la voluntad, por lo que, si hay algún defecto en su acto, éste mismo se imputa a la voluntad como culpa y pecado. Ahora bien, toda voluntad creada puede fallar en su acto, en lo que le corresponde por su naturaleza, que proviene de la nada, y puede desviarse hacia un defecto. Y así resulta que en la voluntad puede haber pecado en cuanto a su acto.

RESPUESTAS

1. El acto de la voluntad no es parte de la imagen que es imagen de semejanza, considerada en la distinción de las potencias, ya que ningún acto de la voluntad permanece siempre, mientras que la imagen permanece siempre. Ahora bien, la imagen se asigna a las potencias sobre todo según ciertos objetos, no porque en acto se incline a ellos (a no ser tal vez bajo cierta confusión, como se ha dicho -en I, d3, q1- que el alma siempre se entiende, no discerniendo o pensando algo de sí, sino en cuanto que está presente a sí misma), sino porque puede inclinarse a aquellos objetos. Pero es verdad, no obstante, que la imagen de recreación, que no permanece siempre, puede considerarse en cuanto al acto y en cuanto al hábito.

2. La influencia del primer principio respecto a las sustancias sobre las que influye inmediatamente es por la operación del primer principio mismo, y porque aquella operación no puede tener defecto, reciben de él el ser indefectiblemente. En cambio, el orden de la voluntad al fin último no es por la operación del fin último en la voluntad,

sino por la operación de la voluntad que tiende al fin. Y ya que la voluntad es defectible, puede ser deficiente con respecto a este orden por el defecto de su operación y no por el defecto del fin.

3. Porque la voluntad es libérrima, le es propio que no pueda ser sometida a servidumbre. No obstante, no se excluye de ella que pueda someterse por sí misma a servidumbre, lo cual ocurre cuando la voluntad consiente libremente a un acto de pecado.

4. Aquel error que está en la razón, según el cual estima como bueno lo que no es bueno, se da por la ignorancia de la elección, como se dice en *Ethica* (III, 3). Y esta ignorancia no causa lo involuntario, ya que la voluntad es causa en cierto modo de este tipo de ignorancia cuando no inhibe a las pasiones, que debilitan a la razón cuando valora, inhibición que está en potestad de la voluntad. Por eso el pecado se imputa rectamente a la voluntad.

5. El error o la falsedad se dice que es propio de la imaginación, no porque no pueda darse en el intelecto, sino porque a veces es causado por el error de la fantasía y de la imaginación. De modo semejante, el desorden del apetito sensible es causa en cierto modo del pecado que está en la voluntad, no obligando, sino induciendo. Por eso los filósofos llamaron a la parte inferior, en la cual están las pasiones del alma, parte viciosa, como dice San Agustín en el libro *De civitate Dei* (XIV, 19).

Artículo 2: Si el pecado puede estar en el acto del intelecto y en el de las potencias distintas de la voluntad
(I-II q74 a2)

OBJECIONES

1. Parece que en los actos de las demás potencias puede darse el pecado, y sobre todo en un acto del intelecto, pues el pensar es un acto del intelecto y se da el pecar pensando. Luego ocurre que el pecado se da en un acto del intelecto.

2. El pecado es cierta operación contraria a aquella operación que se debe al hombre en cuanto que es hombre, ya que tal operación es una operación recta, que es contraria al pecado. Ahora bien, la operación del intelecto pertenece al hombre en cuanto que es hombre, pues el hombre se llama hombre porque posee intelecto y razón. Luego ocurre que hay pecado en la operación del intelecto.

3. Los contrarios se dan acerca del mismo sujeto. Ahora bien, el pecado se opone a la virtud. Luego, como hay cierta virtud en el intelecto, a saber, la intelectual, como queda claro por *Ethica* (VI, 3), parece que puede haber pecado en el intelecto.

4. La incredulidad es cierto pecado. Ahora bien, la incredulidad está en el intelecto en cuanto que disiente de la doctrina de la fe. Luego puede haber pecado en el intelecto.

5. Nada está prohibido sino el pecado. Ahora bien, ciertas ciencias están prohibidas, como la nigromancia y otras de este tipo. Luego, como la ciencia está en el intelecto, parece que puede haber pecado en el intelecto.

EN CONTRA, aquello que excusa de pecado no es pecado. Ahora bien, el defecto que está en el intelecto, como la ignorancia, excusa de pecado. Luego no hay pecado en el intelecto.

Además, aquello que no está en nuestra potestad no es pecado. Pero no está en nuestra potestad entenderlo todo. Luego, si fallamos pensando, no pecamos.

SOLUCIÓN

Como en el pecado se da la razón de mal, y además de esto la razón de culpa, una y otra cosa se encuentran de un modo diverso en el acto del intelecto y en el acto de la voluntad, ya que en el acto de la voluntad está el mal por el objeto, pero no en el acto del intelecto, pues querer cosas malas es malo, pero entender cosas malas no es malo. La razón de ello puede tomarse del objeto de uno y otro, pues el objeto de la voluntad es el bien; pero el objeto del intelecto es la verdad. Ahora bien, lo bueno y lo malo, como se dice en *Metaphysica* (VI, texto 8), están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en el alma. Por eso, la voluntad tiende mediante su acto a su objeto según el modo en que éste está en la realidad; y por eso el acto de la voluntad es bueno o malo por la bondad o la maldad de la cosa querida. Pero el intelecto tiende por su acto a la

cosa según el modo en que ésta está en el alma. Ahora bien, la razón en el alma, tanto de las cosas buenas como de las malas, es un bien. Por eso conocer el mal y el bien es bueno en sí mismo, por lo que dice Boecio que al conocimiento del mal no le puede faltar el bien.

Pero el mal se da en el acto del intelecto por la indebida proporción del intelecto a la cosa, a saber, por el hecho de que aprehende que la cosa es de otro modo a como es, pues entender la cosa falsamente es el mal en el acto del intelecto, así como lo verdadero es su bien, como se dice en *Ethica* (VI, 3). Por lo tanto, el acto del intelecto que es malo de este modo no tiene razón de culpa, del mismo modo que el acto de la voluntad, el cual es malo por su modo, ya que la razón de culpa se encuentra en primer lugar en el acto de la voluntad, pero en los actos del intelecto y de las demás potencias sólo en tanto que son imperados por la voluntad. En efecto, la razón de culpa está en el acto deforme por el hecho de que procede de aquello que tiene dominio sobre su acto. Ahora bien, esto está en el hombre según aquella potencia que se refiere a muchas cosas, y no se determina a una de ellas sino por sí misma, lo cual compete sólo a la voluntad, pues las potencias unidas a órganos son obligadas a realizar algún acto por la inmutación de los órganos, sin los cuales no pueden ejercer el acto. Pero el intelecto, aunque es una potencia no unida a un órgano, queda obligado a algo por la razón o el argumento, o falla en algo que no puede conocer por defecto de la demostración y de la luz intelectual. La voluntad, en cambio, puede referirse por sí misma a cualquier cosa que sea aprehendida, y no puede ser apartada violentamente de ella por ninguna razón, ya que, como el intelecto se dirige a lo real según el modo en que lo real está en el alma en cuanto que tiene razón de verdad, el intelecto requiere para entender lo real de alguna luz que le sirva de medio, o de la demostración, por la cual la cosa llegue a serle proporcionada para poder ser entendida. Por eso también por una razón puede quedar necesariamente impedida de consentir a alguna cosa. Pero la voluntad -como se ha dicho- se dirige a su objeto según el modo en que éste está en lo real. Por eso, no es necesario que tenga alguna operación hacia lo real para que le sea proporcionado, ya sea despojándolo de la materia o algo de este tipo, como hace el intelecto, sino que se dirige directamente a la cosa aprehendida según el modo en el que es. Por eso, no puede fallar al dirigirse hacia cualquier cosa que quiere ni por algo que se lo impida ni por algún defecto suyo.

RESPUESTAS

1. El pecado en los pensamientos puede darse de dos maneras. Una, en cuanto que son pensamientos, y así no está en ellos sino el pecado de vanidad, en tanto que el intelecto debería ocuparse de pensamientos más útiles y se ocupa de los inútiles; y esto no es imputado como culpa sino en tanto que el acto del intelecto puede ser imperado por la voluntad. Otra manera, en cuanto que se buscan los pensamientos por el deleite de la cosa pensada, y así el pecado está más en el deleite de la cosa pensada según la memoria y la especie, que en el mismo pensamiento. Ahora bien, aquel deleite no está en el intelecto, sino en el apetito concupiscible e irascible, a los que pertenece el acto pensado. Por eso tal pecado se reduce al mismo género (como la fornicación y el

homicidio) en el que está el mismo acto de pecado cometido exteriormente.

2. Aquella operación perfecta del intelecto, que es propia del hombre en cuanto que es hombre, no tiene razón de mérito sino en cuanto que es imperada por la voluntad, como cuando alguien obtiene mérito por la contemplación de las cosas divinas. De modo semejante, a la inversa, no hay culpa en el acto del intelecto que divaga y piensa diversas cosas sino en tanto que su acto es imperado por la voluntad.

3. El pecado del que aquí hablamos, que tiene razón de demérito, no se opone a la virtud tomada de cualquier modo, sino a la virtud en cuanto que es principio de actos meritorios y remunerables. Ahora bien, aunque la perfección del intelecto, como la ciencia y la sabiduría, puede tener razón de virtud por el solo hecho de que es una perfección del intelecto que hace buena su operación en cuanto que lo hace entender rectamente, no obstante, no tiene el que su acto sea remunerable y meritorio sino en tanto que es imperado por la voluntad.

4. La incredulidad no es un pecado que esté en el intelecto sino en tanto que el acto del intelecto es imperado por la voluntad, pues así también la fe está en él, ya que, según San Agustín (*In Ioan.*, 26), el hombre no puede creer sino queriendo. De modo semejante, sólo si el hombre omite voluntariamente lo que debería hacer incurre en la incredulidad, ya que si hiciese lo que está en su mano, Dios le revelaría lo que debe creer.

5. Aquellas artes no son prohibidas en cuanto que permanecen sólo en el pensamiento, sino por accidente, en cuanto que son ocasión de pecar en la medida en que el conocimiento de un arte dispone e inclina al uso de un arte que no puede darse sin pecado. Y si se dice que también el mismo estudio del arte es pecado, esto no sería sino por parte del que lo estudia y debe investigar otras cosas, si se aparta de éstas por un estudio de este tipo.

Cuestión 2

Después se investiga cómo el hombre quiere naturalmente el bien. Y acerca de esto se preguntan dos cosas: 1. Si el hombre quiere naturalmente el bien; 2. Si son un mismo movimiento aquél por el que el hombre quiere naturalmente el bien y aquél por el que quiere el mal.

Artículo 1: Si el hombre quiere naturalmente el bien

OBJECIONES

1. Parece que el hombre no quiere naturalmente el bien, pues aquello que es natural es lo mismo para todos los hombres. Ahora bien, no todos los hombres quieren el bien. Luego querer el bien no les es natural.

2. Respecto de aquello que es natural no nos habituamos, como se dice en *Ethica* (II, 1). Ahora bien, el hombre se hace más capaz de querer lo bueno por un hábito. Luego querer el bien no es natural al hombre.

3. Aquello que es según la naturaleza siempre está en su acto; y si falla, no falla sino en la menor parte de los casos, por algún impedimento accidental. Ahora bien, el hombre falla a menudo en querer el bien. Luego no le es natural.

4. Según las cosas naturales ni merecemos ni desmerecemos. Ahora bien, por el hecho de que alguien quiere lo bueno, merece. Luego querer lo bueno no es natural.

5. Aquello que es natural no se quita por el pecado, ya que los dones naturales también permanecen íntegros incluso en los demonios, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Ahora bien, por el pecado, el hombre se aparta de la voluntad del bien. Luego querer el bien no es natural.

EN CONTRA, en *Mateo* (4, 23) según la *Glosa*, se dice que las virtudes son naturales a los hombres, y esto también lo dice el Filósofo en *Ethica* (VI, 12). Ahora bien, por las virtudes uno se inclina a querer el bien. Luego querer el bien es natural al hombre.

Además, así como la parte intelectiva se perfecciona en el conocimiento de la verdad, así también la parte afectiva se perfecciona en la voluntad del bien. Ahora bien, conocer la verdad es un deseo natural para todos, ya que todos los hombres desean por naturaleza saber, como dice el Filósofo en la *Metaphysica* (I, proemium). Luego querer el bien es natural para el hombre.

SOLUCIÓN

Se dice que es natural a una cosa lo que le conviene por la condición de su forma mediante la cual está constituida en tal naturaleza, como el fuego tiende naturalmente hacia arriba. Ahora bien, la forma por la que el hombre es hombre es la razón y el intelecto. Por lo tanto, tiende naturalmente a aquello que le conviene según la razón y el intelecto. Ahora bien, por la razón le conviene al hombre el bien de toda virtud, porque tal bondad procede de una cierta conmensuración del acto a las circunstancias y al fin, conmensuración que realiza la razón. Por lo tanto, en la misma naturaleza racional preexisten naturalmente ciertas inclinaciones a las virtudes o aptitudes que son denominadas virtudes naturales, que se completan con el ejercicio y la deliberación, como se dice en *Ethica* (VI, 9). Por este motivo, el hombre tiende naturalmente al bien.

Por otro lado, el movimiento natural procede de la forma de acuerdo con la condición de la forma. Ahora bien, tanto la voluntad como la razón son de tal condición que no han sido determinadas a una cosa sin que puedan inclinarse a otra; por esto, aunque querer el bien le es natural al hombre, no obstante, puede querer el mal, no en cuanto que es un mal, sino porque juzga o estima que es un bien.

RESPUESTAS

1. Esta inclinación natural al bien se encuentra en todos los hombres, pero -como se ha dicho-, dado que la voluntad no está determinada necesariamente a una cosa, no es necesario que todos los hombres quieran en acto el bien.

2. La inclinación de la voluntad al bien que está en la naturaleza humana no se produce por una habituación; en cambio, el hábito por el que se perfecciona esa disposición se da o bien mediante la costumbre, o bien por infusión.

3. En las realidades que están determinadas a una sola cosa, siempre se sigue el acto natural, si no es impedido, y el impedimento ocurre en la menor parte de los casos. Pero la voluntad no es una naturaleza determinada a una sola cosa y, además, tiene un impedimento que siempre le está unido, a saber, la carne que la contraría. De ahí que el Apóstol diga en *Romanos*: "Pero siento otra ley en mis miembros que contraría la ley de mi mente" (*Rom*., 7, 23). Y por eso el hombre es arrastrado, desde la voluntad del bien absoluto, a lo que es un bien aparente.

4. El acto natural en aquello que está determinado a una sola cosa no puede ser meritorio, puesto que tales actos no están sometidos a la voluntad, como es evidente en los actos de la parte nutritiva. En cambio, aquellos actos que están sometidos al imperio de la voluntad son meritorios, aunque el hombre los desee naturalmente.

5. La inclinación natural no es eliminada con el pecado, a pesar de que -como se ha dicho- la aptitud siempre disminuye por el pecado.

Artículo 2: Si la voluntad con la que hombre quiere naturalmente el bien se identifica con aquélla con la que quiere el mal

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad con la que el hombre quiere naturalmente el bien y aquélla con la que quiere el mal son la misma. En efecto, las potencias racionales están abiertas a los opuestos. Ahora bien, la voluntad es una potencia racional. Luego está abierta a los opuestos; por consiguiente, la voluntad del bien y la del mal son la misma.

2. La voluntad considerada como naturaleza y la voluntad en cuanto que delibera son la misma. Ahora bien, el hombre quiere naturalmente los bienes con la voluntad considerada como naturaleza, pero quiere el mal con voluntad deliberada. Luego el hombre quiere naturalmente el bien y el mal con la misma voluntad.

3. El libre albedrío es aquello por lo que se eligen tanto el bien como el mal -como se ha dicho en la distinción 24-. Ahora bien, el libre albedrío es la voluntad, como es claro por lo que antes se ha definido. Luego es la misma voluntad la que tiende naturalmente al bien y la que desea el mal.

4. De la misma manera en que se relacionan lo verdadero y lo falso con el conocimiento, se relacionan el bien y el mal con la voluntad. Ahora bien, la misma potencia que corresponde a lo que es verdadero -a saber, la razón-, corresponde también a lo falso. Luego la misma voluntad a la que corresponde naturalmente el bien, corresponde también el mal.

5. Una potencia determinada a una sola cosa no puede ser principio de un acto meritorio. Ahora bien, si la voluntad que se inclina al bien es distinta de la que se inclina al mal, una de ellas estará determinada al bien y la otra al mal o, al menos, una de las dos estará determinada. Luego ninguna de las dos podrá ser principio de mérito o demérito.

EN CONTRA, una misma cosa no lucha consigo misma. Ahora bien, la voluntad con la que el hombre quiere naturalmente el bien es combatida por aquélla con la que el hombre quiere el mal. Luego ambas no son una misma voluntad.

Además, la misma cosa no tiende naturalmente a dos contrarios. Ahora bien, el bien y el mal son contrarios. Luego no son una misma voluntad la que tiende al bien y la que tiende al mal.

SOLUCIÓN

Aquello por lo que uno quiere el bien y el mal puede entenderse de tres modos. De un primer modo, como el principio que inclina al bien o al mal; y de este modo no es el mismo principio aquél por el que uno quiere el bien que aquél por el que quiere el mal. En efecto, la misma voluntad de la sensualidad inclina naturalmente al deleite de la carne, que le es conveniente, y es un mal para el hombre en cuanto que es hombre; en cambio,

le inclina al bien la voluntad racional, en cuanto que constituye la naturaleza del hombre o en cuanto que acompaña a la aprehensión natural de los principios universales del derecho. De un segundo modo puede llamarse principio por el que uno quiere el bien o el mal aquél con el que uno elige el bien o el mal siguiendo esta inclinación o aquélla, y así son una misma voluntad. De un tercer modo, puede entenderse como el mismo acto de la voluntad con el que la voluntad quiere el bien y con el que quiere el mal en acto; y así no hay duda de que el acto de la voluntad con el que uno quiere el bien es distinto del acto de la voluntad con el que quiere el mal.

RESPUESTAS

1. Aunque la potencia racional esté abierta a lo opuesto, sin embargo, no está ordenada por igual a ambos opuestos, sino que está ordenada a uno de modo natural y al otro en cuanto que se aparta de la perfección de la propia naturaleza. Por este motivo, una es la voluntad que tiende naturalmente al bien, a saber, la voluntad de la razón; y otra, la que tiende naturalmente al mal del hombre en cuanto que es hombre: a saber, la voluntad de la sensualidad, sobre todo en cuanto que está corrompida por la inclinación al pecado.

2. La voluntad deliberada y la voluntad como naturaleza no difieren según la esencia de la potencia, porque lo natural y lo deliberado no son diferencias de la voluntad en sí misma, sino que son diferentes en cuanto que siguen a un juicio de la razón. En efecto, en la razón acerca de lo operable hay algo naturalmente conocido, como principio indemostrable, que se comporta a modo de fin, pues en lo operable el fin tiene el lugar del principio, como se dice en *Ethica* (VI, 2). Por lo tanto, lo que es el fin del hombre está en la razón naturalmente conocido como bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento es denominada voluntad como naturaleza. Ahora bien, hay en la razón algo que es conocido por indagación, tanto en lo especulativo como en lo operativo; y acerca de ambos -a saber, en lo especulativo y en lo operativo-, sucede que la razón que indaga se equivoca. De ahí que la voluntad que sigue a dicho conocimiento de la razón se llame deliberada y pueda tender al bien y al mal, pero no a partir de una misma cosa que lo incline, como se ha dicho.

3. El libre albedrío da nombre a la potencia que elige el bien y el mal, pero no a aquello que inclina a una cosa y a otra.

4. Aunque la razón puede ser la misma en lo verdadero y en lo falso, no recibe el referirse a ambos por una misma cosa, sino que, por virtud de los primeros principios conocidos naturalmente, posee el conocer la verdad; en cambio, por virtud de la fantasía tiene el juzgar lo falso. De modo semejante, en la elección de la voluntad se encuentra la rectitud, debido a la inclinación natural con el auxilio de la gracia; pero en ella se da el pecado debido a la corrupción de las facultades inferiores que inclinan al pecado.

5. La voluntad está determinada y tiende naturalmente a una cosa de manera que no

tiende naturalmente a la otra. Pero a aquello a lo que tiende naturalmente no tiende por necesidad, sino voluntariamente; de ahí que también pueda no elegirlo. De modo semejante, puede también no elegir el pecado al que la sensualidad corrompida la inclina, puesto que -como se ha dicho-, la inclinación natural se da según la exigencia de la naturaleza que inclina.

Cuestión 3

A continuación se trata acerca de la luz superior de la razón [*superior scintilla*]; y sobre esto se plantean tres temas: 1. Si la luz superior de la razón puede extinguirse; 2. Suponiendo que no se extinga, si la conciencia puede errar; 3. Si la conciencia errónea obliga.

Artículo 1: Si la luz superior de la razón puede extinguirse

OBJECIONES

1. Parece que la luz superior de la razón [*superior scintilla*] puede extinguirse. En efecto, el error de la razón es su extinción, pues es comparado a las tinieblas. Ahora bien, esta luz superior de la razón yerra, como es patente en la *Glosa* de San Jerónimo sobre *Ezequiel* (1), donde, además de las palabras que se presentan en el texto, añade poco después: "Vemos que esta conciencia cae con frecuencia". Luego la luz superior de la razón puede extinguirse.

2. La luz superior de la razón [*superior scintilla*] parece ser la parte superior de la razón. Ahora bien, como se ha dicho, la razón superior puede pecar, incluso mortalmente. Luego esa luz superior puede extinguirse.

3. Es propio de esta luz que, mientras permanece, remuerda por el mal. Ahora bien, en los herejes no remuerde nada por los pecados que cometen de acuerdo con su secta herética, puesto que incluso juzgan que hacen un servicio a Dios al asesinar a los justos, como se lee en *Juan* (16, 2). Luego la luz superior de razón se ha extinguido en ellos.

4. El Filósofo en *Ethica* (VII, 8), dice que los malos, esto es, los que han adquirido el hábito del vicio, tienen ignorancia del fin. Ahora bien, no puede producirse el remordimiento en cuanto al acto más que en la medida en que se conoce la desviación respecto del fin. Luego parece que en aquellos cuyas potencias han sido corrompidas por hábitos de esta índole, tal remordimiento cesa y, de esta forma, la luz superior de la razón se ha extinguido en ellos.

5. Es una misma cosa la que recrimina el mal y la que inclina al bien. Ahora bien, en los condenados no hay nada que los incite al bien. Por tanto, tampoco hay nada en ellos que les recrimine el mal. Luego la luz superior de la razón se ha extinguido en ellos.

EN CONTRA, la luz superior de la razón [*superior scintilla*] no puede extinguirse mientras dure la luz del intelecto. Ahora bien, la luz del intelecto nunca es suprimida con el pecado, puesto que dicha luz pertenece a la imagen, como es evidente por lo que se dice en el *Salmo*: "Ha sido sellada sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡Oh Señor!" (*Sal*., 4, 6), pasaje que la *Glosa* expone acerca del sello de la imagen. Luego la luz superior de la razón no se extingue con el pecado.

Además, lo natural no se suprime por el pecado. Ahora bien, como se ha dicho, al hombre le es natural la inclinación al bien, la cual se da según la luz superior de la razón. Luego la luz superior de la razón no se extingue por el pecado.

SOLUCIÓN

Según Dionisio, en *De divinis nominibus* (7), la sabiduría divina une lo máximo de un orden inferior con lo ínfimo de un orden superior, puesto que, como se muestra en el libro *De causis* (prop. 30), en el orden de las cosas creadas es preciso que lo siguiente se

asemeje a lo precedente, y esto sólo puede ocurrir en la medida en que participe algo de su perfección. En efecto, en un orden posterior de las criaturas una perfección está de modo inferior que en uno anterior. Por lo tanto, lo que la criatura inferior participa de la semejanza de la criatura superior, es lo supremo en la inferior y lo último en la superior, dado que en aquélla ha sido recibida más deficientemente a como está en la superior.

Ahora bien, en las criaturas se da el siguiente orden: primero está el ángel y, en segundo término, se encuentra el alma racional. Y dado que el alma racional está unida al cuerpo, el conocimiento que le es debido según su propio orden es el conocimiento que, partiendo de lo sensible avanza hacia lo inteligible y sólo llega al conocimiento de la verdad mediante una indagación precedente; por eso su conocimiento es llamado racional. Ahora bien, porque el ángel es absolutamente incorpóreo y no está unido a un cuerpo, el conocimiento que corresponde a su naturaleza es el aprehender la verdad sin indagación, por lo cual su naturaleza es llamada intelectual.

Por consiguiente, es preciso que en el alma racional, que se asemeja al ángel en el orden de las criaturas, haya una participación de la virtud intelectual, según la cual aprehenda alguna verdad sin indagación, como se aprehenden los primeros principios conocidos naturalmente, tanto en lo especulativo como en lo operativo. Por lo tanto, tal virtud también es llamada intelecto en cuanto que se refiere a lo especulativo y es llamada sindéresis en cuanto que se refiere a lo operativo, y esta luz superior se dice que es como una chispa [*scintilla*], puesto que, así como una chispa es una pequeña porción que sale del fuego, así también esta virtud es una pequeña participación de la intelectualidad en comparación con lo que hay de intelectualidad en el ángel. Por eso también la parte superior de la razón recibió el nombre de chispa [*scintilla*], ya que es lo supremo en la naturaleza racional. De ahí que también San Jerónimo diga que el águila, que supera a los demás animales al volar, significa esta virtud que supera lo racional que se significa con el hombre, y a lo concupiscible que se significa con el ternero, y a lo irascible representado por el león. Ahora bien, de la misma manera que, en lo especulativo, el intelecto no se equivoca en el conocimiento de los primeros principios, ya que siempre le repugna todo lo que es contrario a dichos principios, así tampoco se equivoca en el campo práctico en los primeros principios; y por esta razón se dice que esta luz superior de la razón, que es la sindéresis, no puede extinguirse, sino que siempre le repugna todo lo que es contrario a los principios que posee naturalmente.

RESPUESTAS

1. Del mismo modo que el intelecto no se equivoca acerca de los principios considerados en sí mismos, pero se equivoca acerca de ellos en cuanto que se encuentran virtualmente en las conclusiones, debido a un mal razonamiento; así también la luz de la sindéresis en sí misma nunca se extingue. Ahora bien, puede haber un defecto cuando, al deliberar, se llega a una conclusión de lo operable, en cuanto que una conclusión se deduce de los principios no con rectitud, debido al ímpetu del placer o de alguna pasión, o incluso debido a los errores de una falsa inducción. Por eso no dice que falla la

sindéresis, sino que falla la conciencia, que es la conclusión -como se ha dicho antes- en la que está la virtud de la sindéresis, como la virtud de los principios está en la conclusión.

2. La sindéresis es una cosa distinta de la parte superior de la razón, puesto que está por encima de la razón entera, como dice San Jerónimo en la *Glosa* aducida; de ahí que no se siga que, si en la razón hay pecado, haya pecado en la sindéresis.

3. De la misma manera que la luz natural del intelecto no es suficiente para conocer lo que corresponde a la fe, así tampoco basta para reprochar aquello que va contra la fe, si no se le añade la luz de la propia fe. Por este motivo, la sindéresis, como luz natural, permanece íntegra en los infieles. Ahora bien, porque sin la luz de la fe se han vuelto ciegos, su sindéresis no les reprocha las cosas que son contra la fe. O puede decirse que la sindéresis siempre reprocha el mal en general, pero el que la sindéresis en un hereje no le reproche este mal particular sucede por el error de la razón en la aplicación de un principio universal a una acción particular, como se verá en el artículo siguiente.

4. La ignorancia de los malos, por la que se ignora el fin, no es una ignorancia opuesta a la ciencia universal. En efecto, si se le preguntara a un malvado si el fornicar es un bien, respondería que no; sino que tiene una ignorancia del fin, opuesta al conocimiento del fin, en cuanto que se mezcla en la elección de esta obra particular, como el principio se mezcla en la conclusión. Así, el malvado falla en el juicio sobre el fin, debido a la inclinación del hábito contrario. En efecto, juzga que es como un bien en sí mismo el complacerse con la mujer; por este motivo, el reproche de la sindéresis no es percibido en la mente debido a la inclinación del hábito y al ímpetu de la pasión, puesto que el alma se encuentra como embriagada por la pasión. Por eso, aunque exteriormente afirme lo contrario, interiormente su mente no lo piensa así, como los borrachos que dicen las palabras de los sabios exteriormente, pero interiormente no las comprenden. Éste es un ejemplo del Filósofo que habla de esta materia en *Ethica* (VII, 5).

5. Incluso en el condenado permanece la inclinación natural por la que el hombre desea naturalmente el bien; pero a esta inclinación no corresponde ningún acto, sino sólo el orden de la naturaleza al acto. Pero este orden y disposición nunca se pone en acto hasta el punto de querer el bien actualmente, debido al impedimento perpetuo de la obstinación que ata a la voluntad; con todo, el conocimiento natural perdura. Por este motivo, el reproche de la razón perdura siempre contra la voluntad, pero la voluntad nunca obedece a la razón.

Artículo 2: Si la conciencia se equivoca alguna vez

OBJECIONES

1. Parece que la conciencia nunca se equivoca. En efecto, para que un juicio sea cierto, es preciso que haya una verdad cierta en las palabras de los testigos. Ahora bien, en el juicio divino, que es el más cierto y el que nunca se aparta de la justicia, la conciencia ocupa el lugar del testigo, como es evidente por *Romanos*: "Dando testimonio su conciencia" (*Rom*., 2, 15). Luego la conciencia posee una verdad infalible y, de este modo, no se equivoca.

2. Lo que es natural es igual en todos y siempre. Ahora bien, según Basilio (*In Prov.,* sobre el principio), la conciencia es el tribunal natural. Luego la conciencia permanece siempre en su rectitud y, de ese modo, no yerra.

3. Es necesario que lo primero en un orden sea fijo y estable, pues todo movimiento procede de algo inmóvil, como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram* (VIII, 21). Ahora bien, la ley es la que dirige en todos los actos humanos. Por tanto, la ley contiene inamoviblemente la rectitud. Pero la conciencia es la ley de nuestro intelecto, como dice el Damasceno en *De fide orthodoxa* (IV, 23). Luego la conciencia siempre es recta y nunca yerra.

4. La conciencia es una cierta ciencia. Ahora bien, la ciencia siempre es de lo verdadero, como es evidente en *Analytica Posteriora* (I). Luego la conciencia no puede errar.

5. Como se dice en *Ethica* (VII, 2), la ciencia se oscurece en el incontinente cuando éste es vencido por las pasiones. Ahora bien, las pasiones no vencen la conciencia, puesto que, cuando el hombre obra según las pasiones, la conciencia remuerde. Luego la conciencia no se aparta de su propia rectitud y, por tanto, no yerra.

EN CONTRA, está lo que dice San Jerónimo en la *Glosa* a *Ezequiel* (1): "Vemos que a veces la conciencia cae". Ahora bien, su caída es su error. Luego la conciencia yerra a veces.

Además, parece que compete a la conciencia el juicio sobre las cosas que se deben hacer o no hacer. Ahora bien, los hombres fallan muchas veces en este juicio, como se ve en *Juan*: "Viene la hora en que todo el que os quite la vida juzgará que presta un servicio a Dios" (*Jn*., 16, 2). Luego etc.

SOLUCIÓN

Como se ve por lo expuesto, los primeros principios por los que la razón se dirige en el orden práctico son evidentes de suyo y la razón no se equivoca acerca de ellos, al igual que no se equivoca el que argumenta sobre los primeros principios. Ahora bien, estos principios del orden práctico conocidos naturalmente -como son el obedecer a Dios y otros semejantes-, pertenecen a la sindéresis. Y así como en las ciencias demostrativas

las conclusiones se deducen de los principios comunes sólo mediante los principios propios y determinados para aquél género que contienen la virtud de los primeros principios, así también, en lo operable, donde la razón que delibera usa un cierto silogismo para averiguar qué es bueno (como se ve en *De anima* , III, texto 57) partiendo de los principios comunes, llega a la conclusión de esta obra determinada mediante ciertos principios propios y determinados. Ahora bien, estos principios propios no son evidentes de suyo naturalmente -como lo son los principios comunes-, sino que se dan a conocer o bien por la búsqueda que realiza la razón, o bien por el asentimiento de la fe. Y porque la fe no es de todos, como se dice en 2 *Tesalonicenses* (3), y porque la razón que delibera es engañada a veces, ocurre que se equivoca en torno a estos principios, al igual que el hereje se equivoca al creer que todo juramento es ilícito.

Estos principios determinados pertenecen o bien a la razón superior o bien a la inferior, pero la verdad de la conclusión depende de ambos principios. Por este motivo, al ser la conciencia como una conclusión que sentencia cuál es el bien que debe hacerse y qué debe omitirse (como consta en lo expuesto en la d24, q3, a3), es posible que haya error en la conciencia porque la razón falla en los principios determinados; como la conciencia del hereje falla cuando cree que él no debe jurar ni siquiera por una causa legítima en el momento en el que se le exige, no porque falle en el principio común que es que nada ilícito ha de hacerse, sino porque falla al creer que todo juramento es ilícito, lo que toma como si fuera un principio.

RESPUESTAS

1. Se dice que la conciencia es testigo en cuanto que conserva aquello contra lo que la voluntad ha obrado, como acusando a la voluntad porque no la obedeció; y en esto no se equivoca, puesto que obrar en contra de la conciencia es un pecado, como se dirá más adelante. Ahora bien, con esto no se quita que pueda equivocarse al sentenciar sobre lo que debe hacerse o no.

2. Se dice que la conciencia es el tribunal natural no por sí misma, sino en cuanto que la virtud de la sindéresis permanece en ella, al igual que la virtud de los principios se conserva en las conclusiones, y bajo este aspecto no yerra.

3. La conciencia no es la primera ley, ni lo primero que dirige los actos humanos, sino que es como cierta aplicación de la ley primera -esto es, la aplicación de los principios comunes a los actos particulares-, por lo cual el Damasceno la llama ley del intelecto; de ahí que no es necesario que siempre sea recta.

4. La conciencia no se llama ciencia de modo absoluto, sino de modo relativo, esto es, según la estimación de aquél a quien pertenece la conciencia. En efecto, se llama conciencia porque uno es consciente de sí mismo. Ahora bien, aunque la ciencia siempre sea de lo verdadero, no es verdad todo lo que uno estima saber; y así no es necesario que la conciencia sea siempre verdadera.

5. En la conclusión sobre el obrar particular es posible errar de dos modos. De un modo, por la falsedad de los principios, partiendo de los cuales se formula el silogismo; y de este modo se sostiene en la conclusión lo que es contrario a la verdad: éste es el error de conciencia. De otro modo, por el ímpetu de las pasiones que absorben y en cierto modo encadenan el juicio de la razón sobre lo particular, de modo que no considere en acto ni esto ni su opuesto, sino que la voluntad siga al placer que le propone el sentido; y éste es el error de elección y no de conciencia.

Artículo 3: Si la conciencia errónea obliga
(I-II q19 a5)

OBJECIONES

1. Parece que la conciencia errónea no obliga. En efecto, quien no hace aquello a lo que está obligado, peca. Ahora bien, como se ha dicho antes, el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios. Luego, como la conciencia y la razón erróneas no son conformes a la ley de Dios, parece que no obligan.

2. Todo pecado se reduce a un género de pecado, porque nada hay en el género que no esté en una especie (como se dice en *Topica*, 2). Ahora bien, si uno tiene la conciencia de robar para dar de comer a su padre, este robar no se reduce a ningún género de pecado, como es patente examinando cada uno de estos. Por consiguiente, ese hombre no peca. Luego esa conciencia errónea no le obligaba.

3. La orden de un inferior no puede obligar frente a la orden de un superior (como se dirá más adelante en d44, q2, a2 y a3), así como una orden del procónsul no obliga a hacer una cosa en contra de una orden del emperador. Ahora bien, Dios es superior a nuestra conciencia. Luego nuestra conciencia no puede obligarnos a hacer algo en contra del precepto de Dios y, así, la conclusión es la misma que antes.

4. Dios posee una autoridad más poderosa y mayor que nuestra conciencia. Ahora bien, Dios no puede obligarnos a cometer un pecado con su mandato. Luego mucho menos la conciencia.

5. Quien hace una cosa a la que está obligado, no peca; de otro modo, estaría perplejo, lo que es imposible, ya que así pecaría necesariamente. Ahora bien, si uno tiene la conciencia errónea de que debe fornicar y fornica, no está exento de pecado; de otro modo, los tiranos que dieron muerte a los santos no hubieran pecado, puesto que pensaban que prestaban un servicio a Dios. Luego la conciencia errónea no obliga.

6. El dictamen de la conciencia no hace mortal lo que es venial, puesto que si a alguno la conciencia le dicta que no está bien decir palabras ociosas, aunque las pronuncie, no peca mortalmente. Ahora bien, el mal dista del bien más que el pecado venial del mortal. Luego la conciencia errónea no obliga a hacer aquellas cosas que son malas en sí mismas.

EN CONTRA, sobre el pasaje del *Eclesiástico*: "Pues tu conciencia sabe, etc." (*Eclo*., 7, 23), la *Glosa* (interlineal) dice: "Con ella, a saber, la conciencia como juez, el que daña no es absuelto". Ahora bien, la orden del juez obliga a hacer una cosa. Luego la conciencia obliga.

Además, en *Romanos* está escrito: "Todo lo que no proviene de la fe, es pecado"

(*Rom.*, 14, 23), es decir, es contra la conciencia; y la *Glosa* añade: "Aunque sea un bien lo que se hace". Ahora bien, la conciencia que prohibe el bien es errónea. Luego la conciencia errónea obliga.

Finalmente, este hombre tiene conciencia de pecar mortalmente si no fornica. Ahora bien, todo pecado mortal procede de un desprecio a Dios. Y todo el que hace una cosa con la intención de despreciar a Dios peca mortalmente. Luego ese hombre peca mortalmente y, así, la conciencia errónea le obligaba.

SOLUCIÓN

Sobre este tema hay dos opiniones. Algunos distinguen tres géneros de obras. Unas son las obras buenas de modo esencial, y la conciencia, al dictar que hay que realizarlas, no es errónea, sino recta; por lo tanto, esta conciencia obliga absolutamente y nunca hay que abandonarla. Otras obras son de suyo indiferentes, como alzar una vara o algo semejante; y si la conciencia dicta que hay que hacer tales obras, obliga a hacerlas, pero no absolutamente, sino en tanto que permanezca tal conciencia. Por lo tanto, se está obligado o bien a deponer la conciencia, porque es errónea, o bien a hacer lo que la conciencia dicta, pues de otro modo se peca. Hay otras obras malas de modo esencial, como fornicar, mentir y otras semejantes, y la conciencia no puede obligar de ningún modo a ellas. Pero es verdad que si uno cree despreciar la ley de Dios no fornicando, no peca porque la conciencia le obligue a fornicar, sino porque omite en desprecio de Dios lo que se debe omitir.

Pero si se examina con diligencia cómo vincula la conciencia, se ve que obliga en todos los casos expuestos, como dice una segunda opinión. En efecto, la conciencia es un cierto dictamen de la razón. Por su parte, la voluntad no se mueve a desear una cosa si no se presupone una aprehensión, puesto que el objeto de la voluntad es el bien o el mal en cuanto que es imaginado o entendido. Ahora bien, el carácter de bueno o de malo lo muestra la razón misma. Por lo tanto, dado que el acto de la voluntad se especifica por el objeto, es necesario que el acto de la voluntad proceda de conformidad con el juicio de la razón y de la conciencia. Y de este modo se dice que la conciencia obliga, porque si alguien, por su voluntad, huye del bien que le dicta la razón, hay en ello una huida del bien, y esta huida es un mal, puesto que la voluntad huye de él como si fuera un bien según la razón, debido a cierta tristeza en los sentidos. De modo semejante, si la razón dijera que un bien es un mal, la voluntad no puede tender a él sin ser mala, pues tiende a él en cuanto que ha sido mostrado por la razón y, así, tiende a él como a un mal absoluto a causa de un bien aparente según los sentidos. Por ese motivo, juzguen rectamente o no la razón o la conciencia, la voluntad está obligada de modo que si el acto de la voluntad no sigue el juicio o dictamen de la razón (que es la conciencia), es un acto desordenado. Y esto es obligar, a saber, constreñir a la voluntad de modo que no pueda tender a otra cosa sin daño de deformidad, como un hombre atado que no puede caminar.

Con todo, hay que saber que la conciencia errónea obliga de una manera y la

conciencia recta obliga de otra. En efecto, la conciencia recta obliga de un modo absoluto y esencial, pues lo que ha sido dictado por ella es en sí mismo un bien y aparece como un bien por el juicio de la razón; por lo tanto, si no se hace es un mal y si se hace es un bien. Por su parte, la conciencia errónea sólo obliga accidentalmente y de modo relativo, pues si dicta que hay que hacer una cosa, hacer eso, considerado en sí mismo, no es un bien necesario para la salvación, pero se aprehende como un bien; y, por este motivo, al obligar solamente en cuanto que es un bien, no obliga a la voluntad de modo esencial, sino de modo accidental, esto es, en razón de la aprehensión por la que se juzga como un bien. Por eso, si se hace algo que en sí mismo es un mal que la razón errónea juzga como un bien, no se evita el pecado; pero si no se hace se incurre en pecado, ya que un solo defecto en la bondad es suficiente para decir que una cosa es un mal, ya le falte una bondad accidental, según la cual la cosa es aprehendida bajo la razón de bien, ya le falte la bondad que pertenece a la cosa de modo esencial; pero si se da sólo una de las dos, a saber, la que es accidental, no por ello el acto será bueno. Esta solución está tomada de las palabras del Filósofo en *Ethica* (VI, 9), donde se investiga si alguien se llama incontinente porque, a causa de la pasión, se aparta en algo de cualquier género de razón, sea recta o no recta, o si se llama incontinente porque se aparta de la recta razón. El Filósofo responde diciendo que se llama incontinente de modo esencial y absoluto porque se aparta de la recta razón, pero se llama incontinente por accidente porque se aparta de cualquier género de razón, sea recta o no recta.

RESPUESTAS

1. Aunque lo que la razón dicta no sea en sí mismo según la ley de Dios, al igual que no es por sí mismo bueno, no obstante, accidentalmente es según la ley de Dios, al igual que es bueno en cuanto que la razón lo aprehende como de acuerdo con la ley de Dios y como bueno. Por esta razón se sigue que la conciencia errónea obliga accidentalmente y no de suyo.

2. La conciencia errónea que dicta que debe hacerse una cosa lo dicta bajo alguna razón de bien particular o porque le parece una cosa piadosa o algo semejante. Por lo tanto, quien obra contra esa conciencia, peca; y dicho pecado se opone a la virtud por cuya causa la razón dictaba lo opuesto.

3. La conciencia obliga no en virtud propia, sino en virtud del precepto divino. En efecto, la conciencia dicta que hay que hacer una cosa, no porque le parezca a ella, sino porque ha sido ordenado por Dios. Por lo tanto, obliga accidentalmente en virtud del precepto divino, en cuanto que dicta esto como ordenado por Dios. Y por eso el dictamen de la conciencia obliga más que el precepto divino, por cuya virtud obliga, como es claro si la orden del rey sólo llegara al pueblo mediante un príncipe, y si el príncipe dijera: el rey ha ordenado esto. Aunque no fuese verdad, sus palabras obligarían como una orden del rey y quienes las despreciaran merecerían un castigo.

4. Dios no puede obligarnos a cometer un pecado, puesto que no puede equivocarse

de modo que juzgue que ha de hacerse lo que no hay que hacer; en cambio, la conciencia puede equivocarse. Luego el caso no es semejante.

5. Nadie está completamente perplejo, hablando en términos absolutos, sino que, supuesto algo y permaneciendo en ello, no hay inconveniente en que alguien esté perplejo; así como, permaneciendo una mala intención, se incurre en pecado, ya sea que se realice el acto debido que cae bajo el precepto, ya sea que no se realice. De modo semejante, si hay una conciencia errónea, hágase lo que se haga, no se evita el pecado. Ahora bien, el hombre puede deponer tanto una conciencia errónea como una intención depravada; y, por ello, el hombre no está perplejo de modo absoluto.

6. La conciencia, como se ha dicho, obliga en virtud del precepto divino bajo cuya razón aprehende aquello que la razón le dicta. Por este motivo, si aquello es aprehendido como cayendo directamente bajo precepto, peca mortalmente al omitir lo que la conciencia dicta, aunque sea una cosa venial o indiferente. Ahora bien, si es aprehendido como no cayendo directamente bajo precepto o prohibición, entonces no se obra directamente contra la conciencia, sino al margen de ella; y así no se peca mortalmente, sino venialmente o incluso de ningún modo, como cuando la conciencia dicta a alguien que es bueno hacer una obra aconsejada: si no lo hace, no peca, puesto que no lo aprehende como un bien debido y necesario para la salvación ni como objeto de precepto.

"Aunque se corrompan y oscurezcan por los vicios y pecados, son buenos". Este oscurecimiento u obnubilación y corrupción del intelecto no se entiende en cuanto al acto propio del intelecto considerado en sí mismo -puesto que se encuentran ingenios agudísimos en muchos pecadores-, sino que se entiende según la disposición a la gracia, a la virtud y a las buenas obras, así como también se dice que toda persona mala es ignorante. Con todo, hay algunos pecados que oscurecen la contemplación del intelecto, puesto que con ellos el hombre es perturbado y arrastrado por las pasiones y es impedido del acto de la contemplación, como sucede principalmente con los pecados carnales. De ahí que también el Comentador, en *Physica* (VII, com. 29 y capítulo último), diga que las virtudes morales, sobre todo la virtud de la castidad, se perfeccionan en orden a las ciencias.

"Responden más brevemente diciendo que el acto de la voluntad no está entre las realidades naturales". Esta respuesta puede ser común a las dos opiniones, sobre todo en lo concerniente al acto malo, al que no está naturalmente ordenada la voluntad.

"Pero esta voluntad siempre carece de efecto". Esto puede entenderse sobre el efecto último de la voluntad, por el que se ordena al fin último, es decir, sobre el acto meritorio; y entonces por gracia se entiende la gracia que hace grato [*gratum faciens*], sin la cual no puede haber mérito. Ahora bien, si se entiende el efecto de la buena voluntad universalmente respecto a cualquier bien, entonces por gracia hay que entender el auxilio gratuito de Dios, por el que confiere a todos los hombres no sólo los bienes de la gracia, sino también los naturales, sin el cual no puede haber nada bueno en nosotros.

"Otros, en cambio, dicen que hay una sola voluntad". Esta opinión parecía establecer que, al querer la voluntad naturalmente el bien, este movimiento de la voluntad perdura siempre, y se dice que es bueno o malo absolutamente según la adición del acto deliberativo de la voluntad. Ahora bien, si por movimiento entendían cierto acto de la voluntad que es la operación, decían algo falso, puesto que la voluntad no está determinada naturalmente a una sola cosa de modo que obre siempre. Pero si por movimiento entendían la inclinación de la voluntad al bien, decían la verdad, puesto que la inclinación permanece siempre la misma, sea que se quiera deliberadamente el bien o el mal.

Distinción 40

EL ACTO DE VOLUNTAD EN SÍ Y SU RELACIÓN AL FIN

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La acción depende de la voluntad para ser buena o mala.*

-*Duda*: Algunos autores consideran que todos los actos, en cuanto actos, son buenos.

Respuesta : Hay algunos absolutamente buenos y otros malos dependiendo de que tengan una buena causa y una buena intención.

2. *La acción depende del objeto y del fin para ser valorada como buena o mala.*

-*Pregunta*: Si todos los actos que tienen buena causa (proceden de una voluntad buena) y una buena intención (fin) son absolutamente buenos.

Respuesta : Hay varias opiniones al respecto:

a) Algunos piensan que los actos son de suyo indiferentes, y que la bondad y maldad les viene del *fin*.

b) Otros realizan una triple diferencia: (1) hay actos de suyo malos, aunque se hagan por un buen fin (como el hurto, la blasfemia o el adulterio); (2) otros son en sí buenos aunque tengan una mala causa (como quien hace algo bueno por temor, la acción no deja de ser buena); y (3) hay obras que se determinan en su bondad o malicia por el fin o la causa.

c) Con San Agustín se responde, en cambio, que hay actos que deben ser considerados buenos o malos según la intención; pero hay otros intrínsecamente malos que no pueden ser nunca buenos por la intención o fin.

Conclusión : La acción buena necesita serlo en todas sus causas (la intención o fin y su objeto).

Si todos los actos deben ser valorados según el fin para ser llamados absolutamente buenos o malos.- Después de las cosas expuestas, parece que hay que añadir, en relación con los actos, si, al igual que la voluntad, los actos deben ser valorados como buenos o como malos según su conformidad con el fin. En efecto, aunque según algunos autores (cfr. d35) todos los actos son buenos en cuanto que son; sin embargo, no hay que decir que todos son absolutamente buenos ni todos recompensables, sino que unos son absolutamente buenos, al igual que otros son absolutamente malos.

Qué actos se han de decir absolutamente buenos y cuáles absolutamente malos.- Son absoluta y verdaderamente buenos los actos que tienen una buena causa y una buena intención, esto es, los que acompañan a la buena voluntad y tienden a un buen fin. En cambio, deben llamarse absolutamente malos los actos que tienen una causa e intención perversas. De ahí que San Ambrosio diga: "Tu afecto da el nombre a tu obra" (*De off.*, I, 30). Y San Agustín, sobre *Salmo* 31, dice: "Nadie considere como buenas sus obras antes de la fe, pues a mí me parece que son como grandes esfuerzos y una velocísima carrera, pero fuera de la vía. En efecto, donde no había fe no había una obra buena, ya que es la intención la que hace la obra buena y es la fe la que dirige la intención. No mires mucho qué hace el hombre, sino cuál es su objetivo cuando actúa y hacia dónde dirige los brazos de su óptima guía" (*Enn. in Psal.*, II, 31, 4).

Parece insinuarse en estos testimonios que las obras son buenas o malas de conformidad con el afecto y el fin. Y con estos testimonios está de acuerdo lo que dice el Señor en el Evangelio: "El árbol bueno no puede producir frutos malos, ni el árbol malo puede dar frutos buenos" (*Mt.*, 7, 18). Con el nombre de árbol se entiende no la naturaleza de la mente humana, sino la voluntad; y si ésta fuera mala, no realizará obras buenas, sino malas; en cambio, si la voluntad fuera buena, ejecutará obras buenas, no malas.

Si todas las obras del hombre son buenas y malas según el afecto y el fin.- Se investiga si todas las obras del hombre son buenas o malas por el afecto y el fin.

Opinión de algunos que afirman que todas son indiferentes.- Así les parece que sucede para algunos autores, puesto que dicen que todos los actos son indiferentes, hasta el punto de no ser ni buenos ni malos por sí mismos, sino que todos los actos son buenos por una intención buena o malos por una intención malvada. Según estos autores, pues, todo acto puede ser bueno si se realiza con una buena intención.

Opinión de otros que realizan una triple diferencia.- En cambio, a otros autores les parece que unos actos son malos en sí mismos, hasta el punto de poder ser sólo pecados,

aunque tengan una buena causa; que otros actos son en sí mismos buenos, de modo que, aunque tengan una mala causa, sin embargo, no dejan de ser buenos. Dan solidez a esta su postura, utilizando el testimonio de San Agustín (*Conf.,* I, 12) que afirma que en algunas ocasiones el bien no se realiza bien. En efecto, lo que uno hace en contra de su voluntad u obligado por la necesidad, no lo hace bien, puesto que no obra con una buena intención; tal y como dice San Agustín en *In Ioannis Evangelium*: "«En la caridad no hay temor» (*1 Jn.,* 4, 18) servil y en éste, aunque se crea a Dios, con todo, no se cree tendiendo a Dios; y si se hace el bien, no obstante, no se hace bien" (mejor: *De spir.,* 32). "Nadie obra el bien si lo hace contra su voluntad, aunque sea un bien lo que hace" (*Conf.*, I, 12). En este testimonio se muestra que alguna vez alguien no hace bien aquello que es un bien. Por lo tanto, hace lo que es un bien con una intención no buena. Por este motivo, estos autores aseveran que hay algunas obras que son buenas de manera que no pueden ser malas, háganse como se hagan; al igual que, a la inversa, algunas otras obras son malas, de modo que no pueden ser buenas, por cualquier causa que se hagan. En cambio, hay otras obras que son buenas o malas por el fin o por la causa; y a éstas refieren los testimonios de autoridad de los santos en los que estos dicen que el juicio de las obras se determina por el afecto o la intención. Estos proponen una distinción triple de los actos.

Parece que de un modo diverso piensa San Agustín, quien dice que las obras del hombre son buenas o malas por la intención y la causa, excepto aquéllas que son por sí mismas pecado.- San Agustín enseña con toda claridad, en el libro *Contra mendacium* que todos los actos han de ser estimados buenos o malos según la intención y la causa, a excepción de algunos que son malos de modo que nunca pueden ser buenos, aunque parezca que tienen una buena causa. Dice: "Es muy importante la causa, el fin y la intención por los que se hace algo. Pero las obras que son evidentemente pecado, no deben ser realizadas bajo ningún pretexto de buena causa, ni por su fin aparentemente bueno, ni con ninguna intención aparentemente buena. Aquellas obras de los hombres que por sí mismas no son pecado, si poseen causas buenas o malas, a veces son buenas, a veces son malas. Como es un bien proporcionar alimento a los pobres, si se hace por misericordia con una fe recta; también es un bien la unión conyugal si se hace por causa de la generación y si se hace con la fe de que los que se engendren sean regenerados. Por el contrario, estas obras son malas, si tienen causas malas. Como si por jactancia, uno da de comer a un pobre, o por lascivia se acuesta con la esposa; o como si los hijos son engendrados, no para que sean alimentados para el servicio de Dios, sino del diablo. Ahora bien, cuando las obras son ellas mismas pecados, como los hurtos, las violaciones, las blasfemias, ¿quién osa decir que hay que hacerlas por buenas causas, o que no son pecados, o, lo que es más absurdo, que son pecados justos? ¿Quién osa decir: robemos a los ricos para dárselo a los pobres? O ¿quién va a decir: levantemos falsos testimonios, no para que los inocentes sean dañados, sino más bien para que se salven? En efecto, estos son dos bienes: alimentar al necesitado y no castigar al inocente. O ¿quién va a decir: cometamos adulterio para liberar de la muerte a este hombre, mediante aquella

mujer con la que se comete? ¿Por qué no suprimimos los verdaderos testamentos e imponemos testamentos falsos para que no posean las herencias quienes no obran nada bien, y las tengan quienes ayudan a los indigentes? ¿Por qué no se hacen aquellos males a causa de estos bienes, si a causa de estos bienes, aquellos no son males? ¿Por qué razón un hombre bueno no va a arrebatar las riquezas a las inmundas meretrices que enriquecen a los que las fuerzan para dárselas a los indigentes, dado que ningún mal es un mal, si se hace por un bien?" (*Contra mend.,* 7, 18).

Ha de tenerse en cuenta no sólo por qué, sino también qué se hace.- "¿Quién osa afirmar estas cosas, si no es quien intenta subvertir la realidad humana, las costumbres y las leyes? ¿Es posible que se diga que esta subversión no sólo puede hacerse con rectitud e impunemente, sino también gloriosamente hasta el punto de no temer por ella el suplicio, sino incluso esperar el premio, si concedemos que en las malas acciones no ha de mirarse qué se hace, sino por qué se hace, de modo que todas las cosas que son hechas por buenas causas no se juzgue tampoco que ellas mismas son malas? Pero con razón la justicia castiga a quien dice que ha robado los bienes superfluos del rico para proporcionarlos al pobre; y castiga al falsario que tergiversa el testamento ajeno, de modo que sea heredero el que hace generosas limosnas y no el que no da ni una; también castiga a quien muestra que ha cometido adulterio con el fin de liberar de la muerte a un hombre, sirviéndose de la adúltera" (*Contra mend.,* 7, 18).

Es peor quien roba por ambición que quien roba por compasión.- Pero "alguno replicará: ¿hay que equiparar con un ladrón cualquiera al ladrón que roba con una voluntad misericordiosa? ¿Quién ha dicho esto? Pero de esos dos ladrones, uno de ellos no es bueno porque el otro sea peor; en efecto, quien por ambición roba, es peor que quien lo hace por compasión. Ahora bien, si todo hurto es pecado, hay que evitar todo hurto. Pues ¿quién dirá que hay que pecar, aunque un pecado sea más grave y el otro más leve? Efectivamente, ahora tratamos de saber qué acto es pecado o qué acto no lo es, no preguntamos qué pecado es más grave o más leve" (*Contra mend.,* 8, 19).

Lector, considera las palabras expuestas con toda la atención de la mente, palabras que no son un ejercicio inútil, y reconocerás qué acto es pecado, a saber, el acto que tiene una mala causa; pero no solamente ése, puesto que hay algunos actos que, aunque su causa sea buena, sin embargo, son pecados, como se ha establecido antes.

A partir de esto parece seguirse que la voluntad o la mala acción no siempre se juzga por el fin, como acaece en las acciones que por sí mismas son pecados. En efecto, es evidente que cuando uno ha llevado a cabo acciones por una buena causa, dichas acciones tienen un buen fin; y la voluntad no es mala por el fin ni la acción es mala por la voluntad, sino que la voluntad se hace perversa por la acción.

Entre estas acciones que son de suyo malas algunos ponen el acto de los judíos.- Entre éstas, algunos ponen el acto de los judíos, quienes, al crucificar a Cristo, pensaban

que hacían un servicio a Dios, puesto que estos autores dicen que los judíos se habían propuesto un buen fin, a saber, «servir a Dios» (*Jn.,* 16, 2); y no obstante aseveran que su acción y su voluntad fueron perversas.

Sobre las acciones buenas, San Agustín, en las palabras citadas, no hace ninguna excepción a que toda voluntad buena lo es por el fin; y toda acción buena lo es por el fin y la voluntad; en cambio, no toda voluntad mala lo es por el fin, ni toda acción mala es mala por el fin y la voluntad. Además, toda acción que tiene una causa mala es mala, pero no toda que tiene una causa buena, es buena. Y por esto, cuando se dice que el nombre es impuesto a la obra por el afecto, esta regla siempre es verdadera en las obras buenas, pero en las malas se exceptúan aquéllas que son malas por sí mismas. Por lo tanto, todas las obras del hombre son consideradas buenas o malas según la intención y la causa, exceptuadas las que son por sí mismas malas, esto es, las que no pueden hacerse sin prevaricación.

Algunos dicen que las cosas expuestas no pueden ser hechas con un buen fin.- Con todo, algunos defienden que los casos señalados nunca tienen una buena causa, pues quien roba propiedades ajenas para dárselas a los pobres, no roba -dicen- por un bien, pues no es un bien dar lo ajeno a los pobres. Quien de lo robado «ofrece un sacrificio» a Dios, como dice el testimonio de autoridad, obra como quien «ofrece como víctima en presencia del padre a su hijo» (*Eclo*., 34, 24), o como si ofreciera a Dios el sacrificio de un perro (cfr. *Is.,* 66, 3); pues la oblación de los impíos es abominable a los ojos de Dios (cfr. *Prov.,* 15, 8; 21, 27). Los mismos autores dicen que liberar de la muerte a un hombre mediante un adulterio es un mal, aunque sea un bien liberar de la muerte a un hombre, pero aseveran que librarlo de ese modo es un mal.

Advierten que en las palabras anteriores de San Agustín, no se hace por un buen fin.- Por este motivo dicen que San Agustín -en las palabras citadas antes-, moderó su discurso y se expresó cautamente, donde dice "que las cosas que son evidentemente pecados no deben ser hechas «como» por un buen fin o «como si» se hicieran con una buena intención" (*Contra mend.,* 7, 18). En efecto, no dice absolutamente "por un buen fin" o "por una buena intención", sino que añade el "como" o el "como si", puesto que tales cosas no son hechas por un buen fin ni con una buena intención, sino con una intención que parece buena y por un fin que se considera bueno, pero que no lo son. Por eso San Agustín -según dicen-, no afirma que estas cosas no tengan causas malas, sino que tienen causas que parecen buenas, pero que son realmente malas.

División del texto de Pedro Lombardo

En la parte precedente ha tratado sobre el pecado en cuanto que consiste en un acto de la voluntad. En esta parte analiza el pecado en cuanto que se encuentra en un acto exterior; y se divide en dos partes. En la primera, muestra a partir de qué se dice que los actos externos son buenos o malos. En la segunda, plantea ciertas cuestiones sobre cosas ya determinadas previamente; esto en la cuestión 41, donde dice: "Dado que la intención, como se ha dicho antes, hace que la obra sea buena, y dado que la fe dirige la intención, no sin razón puede preguntarse si todas las intenciones y todas las obras de aquellos que carecen de fe son malas".

La primera parte se divide en dos. En primer lugar, muestra que los actos externos son buenos o malos dependiendo de la voluntad. En segundo lugar, examina si esto es verdad siempre en todo, donde dice: "Se investiga si todas las obras del hombre son buenas o malas por el afecto y el fin". Y se subdivide en otras dos partes: primero presenta dos opiniones para decidir la cuestión; segundo, aduce una tercera opinión que contradice bajo algún aspecto a las dos anteriores, donde dice: "San Agustín enseña con toda claridad… que todos los actos han de ser estimados buenos o malos según la intención y la causa". Y la divide en dos partes: en la primera, confirma la tercera opinión con las palabras de San Agustín; en la segunda, muestra cómo quienes defienden las otras opiniones dan una solución a los testimonios de autoridad presentados, donde dice: "Con todo, algunos defienden que los casos señalados nunca tienen una buena causa".

Cuestión única

Se investigan cinco cosas: 1. Si el bien y el mal son diferencias específicas de la acción; 2. Si la bondad o la maldad de un acto externo depende de la voluntad; 3. Si el acto externo añade bondad o maldad en alguna cosa al acto interno de la voluntad; 4. Si una misma acción puede ser buena y mala; 5. Si una acción puede ser indiferente de modo que no sea buena ni sea mala.

Artículo 1: Si el bien y el mal son diferencias esenciales de la acción
(I-II q21 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el bien y el mal no son diferencias esenciales de la acción. En efecto, ninguna diferencia esencial conviene de modo relativo a una cosa, sino que le conviene por sí misma. Pero el bien y el mal no convienen a una acción en cuanto acción, sino según su objeto y fin. Luego el bien y el mal no son diferencias esenciales de la acción.

2. Además, como se dice en *Metaphysica* (IV, 4), toda diferencia recibe el predicado de ente y uno. Ahora bien, el mal, al ser privación, no es ente. Luego no puede ser una diferencia esencial de la acción.

3. La diferencia esencial pertenece a la esencia de una cosa de la que es su diferencia constitutiva, como lo racional pertenece a la esencia del hombre. Por lo tanto, si el bien y el mal son diferencias esenciales de la acción, habrá alguna acción a cuya esencia pertenezca el mal. Ahora bien, ningún mal proviene de Dios. Luego habrá alguna acción cuya esencia no proviene de Dios, cosa refutada anteriormente.

4. Aquellas cosas que difieren con diferencias esenciales no convienen en la especie. Ahora bien, las acciones buenas y malas poseen la misma especie en ciertas cosas, como la relación sexual matrimonial y la fornicaria, puesto que específicamente se sigue el mismo efecto en ambas acciones, a saber, la generación del hombre. Luego el bien y el mal no son diferencias esenciales de la acción.

5. Así como el bien y el mal se encuentran en las acciones del hombre y en sus hábitos, así también se encuentran en las demás cosas. Ahora bien, en las demás cosas el bien y el mal no son diferencias esenciales. Luego tampoco en las acciones de los hombres.

EN CONTRA. Lo que se pone en la definición de una cosa le es esencial. Ahora bien, "bueno" es puesto en la definición de la virtud por San Agustín cuando dice, en *De moribus Ecclesiae Catholicae* (1), que la virtud es una buena cualidad del alma, como se ha dicho antes en la distinción 27. Luego el mal y el bien son diferencias esenciales de los hábitos. Ahora bien, según la diferencia de los hábitos, así es la diferencia de las acciones que proceden de los hábitos, puesto que hábitos semejantes producen actos semejantes, como se dice en *Ethica* (II). Luego el bien y el mal son diferencias esenciales de las acciones.

Además, toda diferencia que hace diferir en especie, es una diferencia esencial. Ahora bien, el bien y el mal distinguen las especies del hábito. Luego el bien y el mal son diferencias esenciales de los hábitos, y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Las acciones se diferencian específicamente según la diversidad de las formas que son los principios de las acciones, incluso si los agentes no se diferencian específicamente, al igual que calentar y enfriar difieren específicamente como el calor y el frío. Ahora bien, la forma de la voluntad es el fin y el bien que es su objeto y lo querido, y por este motivo es preciso que en los actos de la voluntad se encuentre la diferencia específica según el carácter del fin. Y porque los actos están en el género de lo moral por el hecho de que son voluntarios, en el género de lo moral hay diversidad de especie según la diversidad del fin. Y porque el bien y el mal se toman según su orden al fin, es necesario que sean las diferencias esenciales en el género de lo moral.

Hay que tener en cuenta que algunas cosas pueden reducirse a un determinado género de dos modos: uno, de modo esencial, como las cosas que por su esencia se encuentran en aquel género, como la blancura y la negrura se reducen al género del color; otro modo, de modo accidental, en razón de algo que está en ellas, como una cosa blanca y una cosa negra se reducen de modo accidental al género del color. Por este motivo, las cosas que están de modo esencial en un género difieren de modo absoluto en especie por las diferencias esenciales del género. En cambio, las cosas que se reducen al género de modo accidental, no difieren de modo absoluto por las diferencias del género, sino sólo de modo relativo, esto es, en la medida que pertenecen a aquel género, como es evidente sobre todo en las cosas artificiales. Efectivamente, las formas artificiales son formas accidentales; de ahí que el cuchillo y la llave difieran también específicamente en cuanto que pertenecen al género de lo artificial, pero en cuanto a su sustancia son de la misma especie. En efecto, la sustancia de los dos proviene de una materia natural y no de la forma artificial, como dice el Comentador en *De anima* (II). Entonces, dado que una realidad pertenece al género moral según el modo por el que es voluntaria -como se ha dicho-, los propios actos de la voluntad que pertenecen de modo esencial e inmediato a la voluntad se encuentran por esencialmente en el género moral; de ahí que los actos internos de la voluntad se dividan específicamente de modo absoluto por el bien y el mal como por sus diferencias esenciales. En cambio, los actos imperados por la voluntad y realizados por otras potencias pertenecen al género moral de modo accidental, esto es, en cuanto que han sido imperados por la voluntad; y, por este motivo, estos actos según su sustancia no se distinguen específicamente por el bien y el mal, sino por accidente, en cuanto que pertenecen al género de lo moral.

RESPUESTAS

1. Aunque el bien y el mal no sean diferencias de la acción en cuanto que es acción, no obstante, son diferencias suyas en cuanto que la acción es voluntaria, al igual que racional e irracional no son diferencias de la sustancia en cuanto que es sustancia, sino en cuanto que se considera como animada. Y por este motivo nada impide que acciones idénticas en especie según un género difieran por el bien y el mal.

2. El mal, como se ha dicho antes, en cuanto indica privación solamente, no puede ser una diferencia esencial, sino sólo en cuanto que se funda en un fin indebido, el cual

no carece completamente de bondad; de ahí que el mal así considerado sea contrario al bien, pero no la privación.

3. Con lo dicho se ha respondido ya a la tercera objeción. En efecto, el mal pertenece a la esencia de la acción en cuanto que hay en él algo de entidad, y no considerado bajo el aspecto de la privación que se le añade, porque la privación no pertenece a la esencia de una cosa colocada en el género del ente, ya que nada del ente es no ente.

4. La relación sexual es un acto imperado por la voluntad, realizado mediante otra potencia. Por este motivo, le conviene por accidente estar en el género moral. De ahí que la relación sexual puede ser considerada de dos modos: uno, según el género de la naturaleza, y así la relación sexual tanto matrimonial como fornicaria no se diferencian específicamente, por lo que también tienen el mismo efecto en especie: la generación; otro modo, en cuanto que ambas relaciones sexuales pertenecen al género moral, y de este modo tienen efectos diferentes en especie, como merecer o desmerecer, o algo semejante, y así difieren específicamente.

5. La respuesta es clara con lo que se ha dicho: que el fin es la forma de la voluntad según la cual la operación se llama humana, y por este motivo el bien y el mal son diferencias esenciales y específicas en el género de los actos humanos, al igual que también las otras acciones difieren según las diversas formas de los agentes; y por eso no hay una misma razón acerca de estas acciones y de las demás. Por esta causa el Filósofo, en *Metaphysica* (V, 19), dice que el fin en los agentes que obran deliberadamente es el bien o el mal de un modo especial.

Artículo 2: Si la acción hay que considerarla absolutamente buena o mala por la voluntad
(I-II q20 a2)

OBJECIONES

1. Parece que hay que considerar la acción como buena o como mala de modo absoluto por la voluntad. En *Mateo* está escrito: "Un árbol malo no puede dar buenos frutos, ni un árbol bueno producirlos malos" (*Mt.*, 7, 18). Ahora bien, la voluntad buena es comparada al árbol bueno, y la voluntad mala, al árbol malo. Luego al ser los frutos de la voluntad los actos externos, parece que por la bondad o malicia de la voluntad los actos externos deben ser, de modo absoluto, llamados buenos o malos.

2. Como se ha dicho, los actos externos solamente son reducidos al género moral en cuanto que son ordenados por la voluntad. Ahora bien, no participan de la bondad o de la malicia moral a no ser en cuanto que pertenecen al género moral. Luego parece que hay que decir que son buenos o malos según la bondad o la malicia de la voluntad. Parece también que San Ambrosio da a entender esto cuando dice en *De officiis*: "Tu afecto da el nombre a tu obra" (*De off.*, I, 30).

3. El Filósofo, en *Metaphysica* (III, 3), dice que la razón de bien se toma del fin. Ahora bien, el acto de la voluntad tiene el orden al fin con la mediación de la propia voluntad, cuyo objeto es el fin. Luego hay que decir que el acto externo es bueno o malo según la bondad o la malicia de la voluntad.

4. El mal no es más poderoso que el bien. Pero, si la voluntad es mala, se sigue necesariamente que el acto externo es malo. Luego si la voluntad es buena, también se sigue que el acto externo es bueno.

5. San Agustín anteriormente (en d26) ha dicho (*Retract.,* I, 9) que la voluntad es aquello por lo que se peca y se vive rectamente. Ahora bien, la voluntad en cuanto que se peca por ella es mala y en cuanto que por ella se vive rectamente es buena. Luego el pecado, al igual que la buena obra, que es vivir rectamente, deben ser considerados según la bondad o la malicia de la voluntad.

EN CONTRA, el Filósofo, en *Ethica* (II, 7), dice que hay algunas cosas que no pueden ser bien hechas puesto que, al ser extremas, no hay posibilidad de encontrar en ellas un término medio. Ahora bien, es posible que se emprendan tales obras a causa de la voluntad que pretende un buen fin. Luego no hay que juzgar por la bondad de la voluntad que el acto externo es bueno.

Además, anteriormente se ha dicho que si se obra contra la conciencia errónea cuando juzga que hay que hacer lo que es un mal, se peca; y de modo semejante, se peca si se obra según ella. Ahora bien, es evidente que tiene buena voluntad quien quiere

hacer una cosa porque su conciencia se lo dicta. Luego la buena voluntad no basta para poder decir que un acto externo sea bueno.

SOLUCIÓN

La voluntad puede ser considerada de dos modos: uno, en cuanto que *tiende*, y por eso va al fin último; el otro, en cuanto que *elige*, y por eso va al objeto próximo que se ordena al fin último. Si se considera la voluntad del primer modo, la malicia de la voluntad es suficiente para que se diga que el acto es malo, porque es malo lo que se obra con un fin malo. Pero la bondad de la voluntad que tiende al último fin no basta para la bondad del acto, puesto que el acto puede ser por sí mismo malo, el cual de ningún modo puede hacerse bien.

Ahora bien, si se considera la voluntad en cuanto que elige, así es universalmente verdad que el acto es bueno por la bondad de la voluntad y es malo por la malicia de la voluntad. En efecto, para la bondad del consejo, que precede a la elección -como se dice en *Ethica* (V, 8)-, se exigen tres cosas: primera, que quien aconseja se proponga un fin debido, puesto que si alguien, para conseguir un fin malo, encuentra muchas vías eficaces, no se dirá que es un buen consejero. Segunda, que para conseguir un buen fin se encuentre una buena obra por la que se alcance el fin; por lo tanto, si uno intenta conseguir un buen fin mediante una mala acción, no es un buen consejero, puesto que -como él mismo dice-, logra el fin con un medio inapropiado, ya que lo que él ordena al fin no es proporcionado a dicho fin; al igual que si uno sacara una conclusión verdadera sirviéndose de un medio falso. Tercera, se exige que encuentre ambas cosas en el tiempo conveniente, de manera que no sea precipitado apresurándose, ni inútil con su retraso. Y esto último pertenece a la bondad del consejo, en cuanto que el consejo inquiere y busca; en cambio, las otras dos corresponden a la cosa y al consejero. Por lo tanto, al ser la elección como una conclusión del consejo -como se dice en *Ethica* (III, 6)-, es preciso que para la bondad de la voluntad del que elige concurran tanto la bondad del fin como la bondad de lo que se ordena al fin. Y si esto es así, sin duda alguna el acto externo será bueno; pero si falta una de las dos cosas, la voluntad será mala y el acto, malo.

RESPUESTAS

1. Del árbol procede inmediatamente el fruto; por lo tanto, el árbol se compara a la voluntad en cuanto que elige, ya que de la elección se sigue inmediatamente la obra.

2. Se dice que el acto externo es bueno o malo según la voluntad, pero no sólo según la voluntad que tiende, sino según la voluntad que elige.

3. Para la bondad de una cosa no sólo se requiere la bondad del fin último, al que se refiere la voluntad que tiende, sino también la bondad del fin próximo, al que se refiere la voluntad que elige, y por este motivo no se sigue que sea suficiente para la bondad del acto la bondad de la voluntad que tiende.

4. Porque el bien es más perfecto y más poderoso que el mal, para el bien se exigen

más requisitos que para el mal. En efecto, el bien es el resultado de una causa total y perfecta, mientras que el mal se constituye por defectos particulares, como Dionisio dice en *De divinis nominibus* (4). Por este motivo, el defecto de la voluntad sobre el fin último es suficiente para la malicia de la acción, pero la bondad del fin último no basta para la bondad de la misma.

Artículo 3: Si el acto externo añade algo de bondad o malicia a la bondad o malicia de la voluntad
(I-II q20 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el acto externo no añade ninguna bondad ni malicia a la bondad o malicia de la voluntad. Primero, por lo que se dice en la *Glosa* a propósito de *Mateo* (12): "Cuanto intentas, tanto haces". Luego, si hay dos personas que intentan el mismo bien, y uno lo consigue y el otro no, parece que ninguna bondad se añade con el acto externo.

2. San Bernardo dice: "la buena voluntad basta para el mérito, pero la buena acción es requerida para el ejemplo" (*De grat. et lib.,* hacia el final), palabras que están de acuerdo con lo que dice el Filósofo en *Ethica*: "los actos externos son para manifestar la virtud" (*Eth.,* X, 8). Ahora bien, la absoluta y perfecta razón de la bondad se encuentra en los actos humanos en cuanto que son meritorios. Luego toda la bondad radica en el acto interno y con el acto externo no se añade nada de bondad ni de malicia.

3. El hombre, mediante las buenas obras, llega a la beatitud y a la felicidad. Ahora bien, la beatitud y la felicidad humanas no están sometidas a la fortuna, como se prueba en *Ethica* (I, 14). Por lo tanto, la fortuna puede quitar nada a la bondad ni a la malicia. Ahora bien, el acto externo de la virtud moral puede ser impedido por la fortuna -como se dice en *Ethica* (X, 12)-, como es evidente en el pobre que está imposibilitado a ejercitar actos de liberalidad y en el enfermo que no puede ejercer el acto de la fortaleza. Luego el acto externo no añade ni quita nada a la bondad de la acción humana.

4. Cuanto mejor es la acción, tanto mayor premio se le debe. Ahora bien, toda la cantidad del premio se mide según la cantidad de su raíz, esto es, del hábito que informa el acto. Luego parece que en los actos internos se encuentra toda la eficacia del mérito, puesto que el hábito emite en primer término las operaciones interiores. Así, la bondad no se acrecienta con los actos externos.

5. Si el acto externo añade bondad a la bondad del acto interno, entonces, cuanto mayor fuera el acto externo, tanto más merecería el hombre. Ahora bien, esto es falso, y es evidente por el veredicto que el Señor emitió al enjuiciar a la viuda que depositaba dos ases en el gazofilacio, en *Lucas* (21, 1-4). Luego el acto externo no añade bondad al acto interno.

6. En contra, si una cosa puede ser hecha lo mismo por uno que por dos, es superflua la intervención de dos para llevarla a cabo. Así pues, si la bondad existente en el acto externo e interno juntos es igual a la existente en el acto interno sólo, parece que el acto externo sería inútil. De este modo, no sería necesario que nosotros hiciéramos algo, sino sólo que quisiéramos.

7. Dos bienes son mejores que uno. Ahora bien, tanto el acto externo como el interno tienen bondad. Luego los dos son mejores que uno solo.

SOLUCIÓN

El acto externo y el acto interno de la voluntad se relacionan entre sí de manera que ambos, en cierto modo, son causa de la bondad el uno del otro; y en lo que depende de ellos, ambos tienen una cierta bondad que el uno da al otro. En efecto, el acto externo posee bondad por la conmensuración de las circunstancias, según la cual es proporcionado para conseguir el fin del hombre. Y dado que el acto externo se relaciona con la voluntad como objeto suyo, de ahí sucede que el acto interno de la voluntad recibe esta bondad del acto externo, no ciertamente en cuanto que es ejercido, sino en cuanto que es intentado y querido, puesto que en cuanto que es ejercido sigue al acto de la voluntad. Ahora bien, una cierta razón de bondad se encuentra en el acto interior de la voluntad en sí misma en la medida en que la voluntad es dueña de sus actos, bondad según la cual el acto tiene el carácter de meritorio o laudable, y esta bondad pasa del acto interior al externo.

Así pues, hablando de la bondad que la voluntad otorga al acto externo, el acto externo no añade ninguna bondad, con tal que la voluntad sea igualmente intensa. Y digo esto porque hay algunos actos placenteros en los que la voluntad no puede ser, antes del acto, tan intensa como lo es en el acto; y esto es evidente en el caso de la fornicación, por lo cual quien quiere fornicar no desmerece igual que quien de hecho fornica, ya que la voluntad no puede ser antes del acto tan perfecta como lo es en el acto. Pero hay otros actos difíciles en los que la voluntad se debilita en el acto, y en ellos la voluntad puede ser más perfecta antes del acto que en el acto.

Ahora bien, si hablamos de la bondad del acto que el acto externo tiene en sí mismo, de este modo el acto externo perfecciona y completa el acto interno en bondad o en malicia, al igual que el término del movimiento completa el movimiento, pues, como se ha dicho, se relaciona con la voluntad como objeto suyo. Y dado que el acto está ordenado al premio esencial por la bondad primera que posee por voluntad, en cuanto se da libremente y por amor, por este motivo, el acto externo nada añade al premio esencial. En efecto, quien tiene la perfecta voluntad de hacer un bien, merece tanto como si lo hiciera, y si hace un solo acto, merece tanto como si hiciera muchos, permaneciendo siempre igualmente perfecta la voluntad. En cambio, el acto está ordenado al premio accidental por la bondad que es propia del acto externo en sí mismo, por lo que el acto externo añade algo al premio accidental. Por ejemplo, el mártir, porque padece externamente, obtiene la victoria frente a los adversarios de la fe, motivo por el que se le debe la aureola. De modo semejante uno, por el hecho de que ejercita el acto externo con frecuencia, se hace más capacitado para el bien, de lo que se sigue que crece en la caridad. Igualmente uno es más castigado por el acto externo que sólo por la voluntad, y por esto el acto externo es añadido a la satisfacción; y de modo semejante hay que decir

acerca de todo lo demás que sigue a la bondad del acto en cuanto que es ejercido.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice: "Cuanto intentas, tanto haces", el término "cuanto" puede ser un adverbio o un nombre. Si es nombre, tiene validez en las cosas malas, puesto que cuanto uno cree o intenta pecar, tanto peca; en cambio, no tiene validez en las cosas buenas, puesto que uno puede intentar complacer sobremanera a Dios con una voluntad tibia y, sin embargo, no le agrada tanto. La razón de esta diferencia se hace patente con lo dicho anteriormente, porque para el bien se exigen más cosas que para el mal. Ahora bien, si el término "cuanto" es un adverbio, así, es verdad dicha expresión en las cosas buenas y en las malas de conformidad con la bondad y la malicia que el acto posee por la voluntad que elige. Pero con el acto externo se añade algo de la bondad propia del acto externo según sí mismo.

2. Las palabras de San Bernardo se entienden cuando falta la posibilidad de obrar, aunque exista una voluntad perfecta. Además, habla sólo en cuanto al premio esencial y no en cuanto al accidental.

3. Los bienes de fortuna, como se dice en *Ethica* (I, 14), sirven como instrumento a la felicidad; por lo que no hay inconveniente en que ayuden accidentalmente a la felicidad y que su defecto impida la felicidad en algo accidental a la propia felicidad.

4. Aquello se entiende acerca del premio esencial, que se mide según la cantidad de la raíz, y a ésta no se le añade nada con el acto externo, si la voluntad es perfecta, pero se le añade algo en cuanto al premio accidental.

5. Se dice que aquella viuda dio más porque lo hizo con una voluntad más eficaz. Por lo tanto, ante Dios, merecía más del premio esencial que los que ofrendaban más dinero con menor devoción. Ahora bien, en cuanto al premio accidental, los otros podían merecer más puesto que satisfacían más con dones mayores, o porque atraían a los ministros del templo para que orasen más por ellos, o por todas las cosas de este tipo que siguen al acto exterior en cuanto tal.

6. La voluntad tiende al acto externo como a su objeto; por lo tanto, si está presente la posibilidad de obrar, y la voluntad no obrara, no podría ser perfecta. Por este motivo actuar no es superfluo. En efecto, sin la acción la misma voluntad no sería buena. Además, el acto externo cae bajo precepto y contribuye al premio accidental.

7. El acto externo, en cuanto que es voluntario, posee de la voluntad informada por la gracia toda la bondad según la cual dicho acto externo es meritorio para la vida eterna. Por lo tanto, no es preciso que añada a la bondad de la voluntad perfecta alguna cosa que pertenezca al mérito esencial que se refiere a la vida eterna.

Artículo 4: Si una misma acción puede ser buena y mala
(I-II q20 a6)

OBJECIONES

1. Parece que una misma acción puede ser buena y mala. En efecto, como se dice en *Physica* (III, 22), según la sustancia, son un mismo movimiento el que es acción en el agente y el que es pasión en el paciente, aunque difieren por la razón, al igual que el camino de Atenas a Tebas es el mismo que el camino de Tebas a Atenas. Ahora bien, ocurre que una acción es mala y la pasión correspondiente es buena; de ahí que se diga: "Su acción le desagradó", a saber, la de los judíos, "pero la pasión le fue grata", a saber, la de Cristo. Luego es posible que un mismo acto sea bueno y malo.

2. Como se dice en *Physica* (V, texto 39), un mismo movimiento es el que es continuo y, por la misma razón, una misma acción es la que es continua. Ahora bien, sucede que en una misma acción y movimiento continuo, como ir a la Iglesia, primero hay una buena intención y después hay una intención mala, y viceversa. Luego, como la acción se juzga buena o mala según la intención, una misma acción puede ser mala y buena.

3. El primer movimiento es pecado, como se ha dicho (en d24, q1, a2). Ahora bien, quien resiste al primer movimiento no peca; aún más, merece. Pero acontece que, incluso durante el primer movimiento, uno que no ha resistido antes resiste después. Luego, acerca de un mismo movimiento hay bondad y maldad.

4. Supóngase que un señor ordena a su criado dar una limosna y que el señor lo ordena con buena intención y por caridad, pero el criado la entrega contra su propia voluntad y coaccionado. Es evidente que la donación de la limosna es una acción del señor y del siervo. Ahora bien, el señor en dicha acción merece y el siervo, en cambio, peca. Luego en una misma acción hay mérito y pecado.

5. Supóngase que un hombre estando en pecado mortal ofrece algunos sufragios por un difunto que está en el purgatorio. Es evidente que al hacer los sufragios él no es merecedor, puesto que no tiene caridad, pero quien está en el purgatorio se hace, con los sufragios, merecedor de la disminución de la pena o de la plena absolución. Luego una misma acción puede ser meritoria y no meritoria y, por la misma razón, buena y mala.

EN CONTRA, en *Mateo* dice: "Nadie puede servir a dos señores" (*Mt.*, 6, 24). Ahora bien, con una acción buena se sirve a Dios y con una mala se sirve al diablo. Luego, como una sola es la acción de un mismo agente, parece que una misma acción no puede ser buena y mala.

Además, los contrarios no pueden estar a la vez en el mismo sujeto. Ahora bien, el bien y el mal son contrarios. Luego no pueden coexistir en la misma acción.

SOLUCIÓN

Puesto que el uno y el ente se convierten, la cosa se refiere al ser de la misma manera que a la unidad. Ahora bien, en la cosa debe considerarse un doble ser: a saber, uno, el ser que le corresponde en sí misma, que es el ser primero y sustancial; y el ser que le sobreviene, que es segundo y accidental. Por este motivo, sucede que una cosa considerada en sí misma es una, pero tiene pluralidad según algo que le es accidental. Por ejemplo, en una madera continua que tiene una parte blanca y otra negra, la madera en sí misma, como madera, es una; pero según el ser por el que se reviste de color, es múltiple y no continua.

Así pues, dado que los actos externos participan de la bondad y de la malicia moral como algo que se les añade y que les es accidental, en cuanto que dichos actos son imperados por la voluntad, sucederá que un acto de este género sea uno considerado en sí mismo y, sin embargo, el mismo acto es múltiple al ser referido al género moral, según lo cual se dice que moralmente es bueno o malo. Por este motivo, la bondad y la malicia no pueden estar en una sola acción en cuanto que es una, sino en cuanto que es múltiple, y así es posible que una misma acción sea una y múltiple.

RESPUESTAS

1. Estando la acción en el agente y la pasión en el paciente, no puede ser numéricamente un mismo accidente el que es la acción y el que es la pasión, ya que un mismo accidente no puede estar en diversos sujetos. De ahí que Avicena diga: "La igualdad en dos cosas iguales no es idéntica en número, sino sólo en especie". Ahora bien, al estar su diferencia solamente en los términos, esto es, en el agente y el paciente, y dado que el movimiento hace abstracción de esos dos términos, el movimiento se significa como sin esa diferencia; y por esta razón se dice que el movimiento es uno. Por eso, como se ha dicho antes, el mérito no está en la pasión en cuanto que es pasión, sino en la operación del paciente por la que soporta voluntariamente la pasión por Dios; y es evidente que esta operación no se identifica con la operación del agente.

2. Aquella acción, aunque sea una sola considerada en el género de la naturaleza, sin embargo, en cuanto que se refiere al género moral, es diversa en cuanto que es ejercida con intenciones y voluntades diversas.

3. El primer movimiento no posee carácter de culpa, a no ser en cuanto que de algún modo está en poder de la voluntad. Por lo tanto, mientras la voluntad no lo rechaza, tiene carácter de pecado. Pero en el momento en el que la voluntad comienza ya a mostrar su rechazo, entonces el hombre se hace merecedor, no porque el movimiento primero de la sensualidad al que se resiste sea meritorio, el cual una vez que se le hace resistencia pierde el carácter de pecado, sino porque el mérito se encuentra en el mismo acto de la voluntad que resiste, el cual no es idéntico al primer movimiento de la sensualidad.

4. El criado, al dar limosna por orden de su dueño, es como un instrumento de su

señor; de ahí que el Filósofo en *Ethica* (VIII, 11), diga: "El esclavo es como un instrumento animado". Ahora bien, el instrumento mueve siendo movido, y es evidente que una es la acción del que lo mueve y otra es la acción por la que él mueve a otro, pues según el mismo movimiento, no pueden identificarse el motor y lo movido. Por lo tanto, la acción del dueño y del criado es diversa numéricamente y, por este motivo, nada impide que una sea buena y otra sea mala.

5. Sobre este punto hay dos opiniones. Unos dicen que los sufragios que hace el que está en pecado mortal, si se considera como una acción del que obra, no son meritorios ni para el agente ni para aquél por quien se hacen. En cambio, si se considera la obra realizada [*opus operatum*] como un sacrificio o una cosa semejante, son meritorios para aquél a favor del cual se hacen y no para el que obra, porque la operación misma de ningún modo es meritoria. Sin embargo, dado que la eficacia de los sufragios se mide según la caridad de aquél a favor del cual se hacen, puesto que tienen tanto valor para cada uno cuanto cada uno mereció para que le fueran de provecho, como dice San Agustín en *Enchiridion* (10), por este motivo, otros autores dicen -con más verdad-, que incluso la operación misma hecha sin caridad tiene validez para aquél a favor de quien se hace en virtud de la caridad de éste último y no en virtud del que la realiza. Con todo, no se sigue que aquella operación sea buena en términos absolutos, sino que es buena para aquél por el cual se hace. En efecto, en términos absolutos es bueno lo que es bueno para el que lo hace, como se ha dicho (en el libro I, d46), y no hay inconveniente en que algo malo en sentido absoluto sea, no obstante, bueno para alguien, como se dice en el mismo lugar.

Artículo 5: Si alguna acción humana es indiferente
(I-II q18 a8 y a9)

OBJECIONES

1. Parece que en los actos humanos hay alguna acción indiferente. En efecto, no puede haber nada medio entre lo bueno y lo malo, a no ser lo indiferente, que ni es bueno ni es malo. Pero el bien y el mal son contrarios entre los que hay un medio, como se dice en *Praedicamenta*. Luego hay alguna acción indiferente.

2. Sin la caridad no puede haber mérito alguno. Ahora bien, no hay que decir que quien no tiene caridad peca o desmerece con cualquier acto suyo, puesto que se le aconseja que haga algunos actos que son buenos por el género. Luego parece que hay algún acto que no es meritorio ni demeritorio y, así, se concluye lo mismo que antes.

3. El acto o la voluntad sólo tienen bondad si se refieren al fin del amor, como se ha dicho antes. Ahora bien, frecuentemente se hacen cosas que no son malas en sí mismas, pero que no están referidas al fin del amor. Luego no serán ni buenas ni malas; serán, pues, indiferentes.

4. Unirse a una mujer es una acción determinada y de suyo no indica bondad o malicia moral, puesto que dicho acto no está revestido de circunstancia alguna según la cual aparezca en él un ordenamiento de la razón. Luego ocurre que hay algún acto indiferente.

5. Los actos que según su género son indiferentes, como levantar una barra o algo semejante, no pueden tener bondad ni malicia más que por la intención con la que se refieren al fin. Ahora bien, ocurre que también el fin al que se refieren es indiferente. Luego ese acto permanecerá totalmente indiferente.

6. Nuestras obras sólo pueden ser meritorias si son hechas por Dios. Luego para la bondad del acto o es suficiente la relación habitual al fin o se exige una relación actual. Si basta la relación habitual, entonces si uno una vez al año refiere todas las obras que va a hacer en ese año a Dios, todas ellas serán meritorias y, así, la vía de la salvación será facilísima. Pero esto va contra lo que se dice en *Mateo*: "¡Qué angosta es la senda que lleva a la vida!" (*Mt*., 7, 14). Ahora bien, si se exige una actual relación de la obra a Dios, entonces nunca podría haber una obra buena, sino cuando alguien piensa actualmente en Dios. Por tanto, si no hay ningún acto indiferente, entonces todo acto que uno realice sin pensar en Dios será malo y será pecado. Pero afirmar esto es muy duro. Luego es necesario que haya algunos actos indiferentes.

7. En contra, en *Corintios* se lee: "Hacedlo todo para la gloria de Dios" (1 *Cor.,* 10, 31). Entonces, o bien uno refiere su obra a la gloria de Dios o bien no lo hace. Si la refiere, es necesario que el acto tenga la bondad del fin, con tal que sea referible a tal fin,

lo que conviene a todo acto que no es malo por sí mismo. Si no la refiere, hace caso omiso del precepto del Apóstol y, así, peca. Luego necesariamente todo acto o es meritorio o demeritorio.

8. El obrar es más importante que el hablar. Ahora bien, quien dice palabras ociosas sin causa, peca, pues en *Mateo* se lee: "De toda palabra ociosa que hablaren los hombres, habrán de dar cuenta el día del juicio" (*Mt.*, 12, 36). Por tanto, con mucha mayor razón peca un hombre si hace algo que no refiere al fin debido. Ahora bien, si lo refiere al fin debido, el acto es bueno. Luego necesariamente todo acto o es bueno o malo y ninguno es indiferente.

SOLUCIÓN

Sobre este asunto hay tres opiniones.

Unos dicen que no puede haber un acto indiferente en las palabras, pero puede haberlo en los hechos. En efecto, la palabra está ordenada a algo porque es signo de una cosa; en cambio, el hecho, porque no es un signo, no está ordenado a algo. Por eso se da la deformidad en la palabra si se profiere de modo superfluo, pero no en el hecho cuando se realiza sin causa legítima. Mas este argumento no tiene validez alguna. En efecto, aunque el hecho no esté ordenado a algo como lo está el signo a lo significado, no obstante, el hecho está ordenado a algo como a su fin, puesto que todo lo que proviene de un principio tiende a un fin. Ahora bien, lo superfluo se opone a aquel orden que corresponde a lo que se ordena al fin mismo, y no al orden del signo al significado.

Por este motivo, otros dicen que tanto en las palabras como en los hechos hay algunos indiferentes, que no son ni buenos ni malos; como acaece en aquellos que no están ordenados a cumplir los preceptos de Dios de modo que se hagan por Dios, ni tampoco contraríen los preceptos divinos, ya sea en las palabras o en los hechos; como cuando uno habla a otro por amistad humana o incluso cuando realiza una obra amigable respecto a él. Pero parece que estos ejemplos no son concluyentes, porque el acto de una virtud humana no es indiferente, sino que es bueno de suyo y, si es informado por la gracia, será meritorio. Ahora bien, no puede haber nada a lo que se ordene un acto humano que, según la virtud humana, no sea recto o contrario a la rectitud, puesto que no puede haber un acto procedente de un sujeto que delibera sin la intención de un fin, como se dice en *Metaphysica* (II, 8). Por otra parte, ese fin es un bien conveniente al hombre o según el alma o según el cuerpo o, incluso, según las cosas externas que se ordenan a ambos. Y evidentemente este bien, a no ser que sea contrario al bien propio del hombre según la razón, tiene la rectitud de una virtud humana. En efecto, la virtud humana rige en todas las cosas que pertenecen al cuerpo e incluso en las que se buscan a causa del cuerpo. Por lo tanto, si uno se sirve de ellas con comedimiento, el uso será recto, pero si las utiliza con exceso o defecto habrá un uso vicioso, opuesto a la virtud.

Por eso, según otros, hay que decir que no puede haber ningún acto procedente de

una voluntad deliberada que no sea bueno o malo, opinión sostenida tanto por teólogos como por filósofos morales. Además, no puede haber un acto procedente de una voluntad deliberada que no sea meritorio en quien tiene la gracia; sin embargo, en el que no tiene la gracia puede haber un acto deliberado que ni es meritorio ni demeritorio, pero que será bueno o malo. La razón de esto es que el mal, como mal, no se opone al bien más que como la privación a la posesión; y la oposición de contrariedad proviene de que el ente sobre el que se funda tal privación no es compatible con un bien que es un bien en sentido absoluto, como el excesivo placer en los alimentos no admite con él el bien de la sobriedad, que es un bien en sentido absoluto. Por este motivo, el excesivo placer está unido a la privación del bien y por esto se dice que es malo. Por consiguiente, si en las acciones se encuentra algo intermedio entre el bien y el mal, esto sólo podrá ser o en cuanto que el bien y el mal son contrarios o en cuanto que el mal es privación del bien. Ahora bien, en cuanto que son contrarios, no puede haber en ellos algo intermedio que no sea bueno ni malo. En efecto, se dice que son contrarios en cuanto que en ambos se considera algo de modo positivo; pero de eso no puede tomarse la razón de mal. Por lo tanto, por el hecho de que el medio dista de los extremos en cuanto que pone algo positivo, dicho medio no se hace distante de la razón de bien y de mal de manera que pueda decirse que no es bueno ni malo. En efecto, la oposición de contrariedad y la distinción entre el bien y el mal no están en ellos por el mismo motivo, sino que lo primero depende de lo positivo de ambos, mientras que lo segundo depende de la privación en el mal y de algo positivo. Por consiguiente, si hubiera una cosa intermedia entre el bien y el mal en las acciones, ésta no se daría sino en cuanto que el mal se opone privativamente al bien. Ahora bien, en los opuestos por privación solamente se encuentra algo intermedio cuando un sujeto no es susceptible de una posesión; como una piedra, por el hecho de que no es susceptible de visión, no se dice que sea vidente ni que sea ciega. Y de este modo hay que tomar el medio entre el bien y el mal: de manera que si hay algo que no es susceptible de algún bien, no tiene la malicia opuesta, por lo que queda indiferente.

Ahora bien, esto sucede de dos modos. El primero, a modo de abstracción, en cuanto que un universal es significado como abstraído de las diferencias contrarias que lo dividen, por lo que, significado en su generalidad, se significa como dispuesto de modo indiferente a ambas diferencias. Por ejemplo, el término animal no es significado ni como racional ni como irracional y, sin embargo, es preciso que cada uno de los animales particulares sea racional o irracional. Y en este asunto ocurre de modo semejante, pues si el acto es significado en cuanto que es un obrar, tiene, sin duda, la bondad natural en cuanto que es ente, pero se comporta indiferentemente respecto a la bondad y a la malicia moral. De modo semejante, lo bueno por el género es indiferente respecto a lo bueno y lo malo por la circunstancia y el fin, aunque en particular no se encuentre ningún bien que no haya sido revestido de una circunstancia y que no esté ordenado a un fin, por lo que es necesario que tenga bondad o malicia. Según esta consideración, algunos dijeron que todos los actos son indiferentes en cuanto que son actos. Otros afirmaron

que no todos, sino algunos, considerando más en particular los nombres de los actos que no expresan algo por lo cual el acto se determine a la malicia o a la bondad, como la materia, el fin o la circunstancia; por ejemplo, comer, tener una relación sexual y cosas semejantes.

El quedar indiferente sucede de un segundo modo: en cuanto que una cosa particular determinada no es susceptible de una perfección, como una piedra no es susceptible de recibir la vista; y de este modo se dice que son indiferentes algunos actos que no son susceptibles de bondad moral. Ahora bien, un acto es susceptible de bondad moral en cuanto que es humano, y es humano en la medida en que, de algún modo, es guiado por la razón, cosa que sucede sólo en los actos que son imperados por la voluntad, que acompaña y sigue a la deliberación de la razón. En cambio, los actos que siguen a una aprehensión no premeditada, como el frotar la barba y acciones semejantes, se dice que son indiferentes. Ahora bien, ninguno de los actos que siguen a una voluntad deliberada será indiferente, sino que necesariamente será bueno o malo, con una bondad o malicia natural. Pero, con todo, un acto perfecto por su bondad natural no es susceptible de la eficacia de merecer más que en aquél en que está la gracia. Por este motivo, en quien carece de la gracia el acto es indiferente al mérito y al demérito, pero en quien tiene la gracia es preciso que el acto sea meritorio o demeritorio. En efecto, como el acto malo será demeritorio, así también el bueno será meritorio, puesto que, como la caridad impera todas las virtudes de la misma manera que la voluntad a todas las potencias, es preciso que todo lo que se ordena al fin de una virtud se ordena al fin de la caridad; y dado que todo acto bueno se ordena al fin de una virtud, permanecerá ordenado al fin de la caridad y, de este modo, será meritorio. Así, el comer y el beber con templanza, y el jugar para recrearse observada la eutrapelia, que conserva el término medio en los juegos -como se dice *Ethica* (II, 9)-, será meritorio en quien tiene la caridad, por la que establece a Dios como fin último de su vida.

RESPUESTAS

1. Como dice el Comentador en *Metaphysica* (X), no es bueno ni malo el hombre que no es capaz de la bondad o de la malicia natural, como un hombre rústico que pasa su vida fuera de la sociedad y, consecuentemente, sus acciones ni son buenas ni malas socialmente en cuanto que no están ordenadas al bien social. O incluso mejor, se puede responder que el Filósofo no llama malo a todo acto desordenado, sino sólo a aquel acto que es nocivo respecto a otra persona. De ahí que diga en *Ethica* (IV, 15), que el pródigo al derrochar sus bienes por jactancia no es malo, sino vano; y de modo semejante habla de otros muchos vicios. De este modo, él toma el mal en un sentido más estricto que nosotros cuando decíamos que todo acto desordenado es un mal.

2. Aunque fuera de la caridad no hay un bien meritorio, sin embargo, hay en ello un cierto bien, ya sea por una circunstancia, ya sea por una virtud natural. Por lo tanto, no se sigue que los actos de aquellos que carecen de caridad sean demeritorios o indiferentes.

3. No sólo el acto de la caridad es meritorio, sino también los actos de las otras virtudes en cuanto que son informados por la gracia, aunque solamente puedan ser meritorios en cuanto que se reducen al fin de la caridad. Pero no es necesario que los actos se reduzcan siempre a dicho fin, sino que para la eficacia de merecer basta que se reduzcan en acto a los fines de las demás virtudes. En efecto, quien pretende guardar la castidad, aunque no piense en la caridad, es evidente que merece, si tiene la gracia. Por otro lado, todo acto que tiende a un bien, si no tiende desordenadamente a él, tiene como fin el bien de alguna virtud, puesto que las virtudes perfeccionan suficientemente a todas las cosas que pueden ser bienes del hombre. Es, pues, manifiesto que el argumento no tiene validez.

4. Nada hay en el género que no esté en una especie del propio género, como se dice en *Topica* (2). Por lo tanto, uno nunca se une con una mujer sin que esto ocurra en tal o cual tiempo y, semejantemente, acompañando otras circunstancias. Así, aunque se haya dicho que el acto considerado según el género es indiferente, no es indiferente en cuanto que se ejerce en acto.

5. Dado que no se desea nada sino en cuanto que es un bien, es imposible que el fin al que se ordena la acción proveniente de la deliberación sea indiferente. En efecto, o la razón se engaña y juzga que para ella es un bien lo que no es un bien, y esto sólo sucede cuando el fin es malo y está en desacuerdo con la rectitud de la razón, aunque lo que se desea quizás sea un bien para quien lo desea bajo cierto aspecto, como algo deleitable al gusto o al tacto; o es un bien en sentido absoluto y, así, el acto también será bueno por el fin.

6. De ningún modo es suficiente la ordenación habitual del acto a Dios, puesto que nadie merece por tener un hábito, sino porque obra en acto. No obstante, tampoco es necesario que la intención actual que ordena al último fin esté siempre unida a toda acción que se dirige a un fin próximo, sino que es suficiente con referir actualmente alguna vez todos aquellos fines al fin último, como sucede cuando uno piensa entregarse todo entero al amor de Dios, pues entonces todo lo que ordena para sí mismo estará ordenado a Dios. Y si se pregunta cuándo hay que referir el acto al fin último, es lo mismo que preguntar cuándo hay que poner en acto el hábito de la caridad, puesto que siempre que el hábito de la caridad pasa al acto, se produce la ordenación de todo el hombre al fin último y, consecuentemente, de todas las cosas que se ordenan a él mismo como bienes suyos.

Pero porque establecemos que hay algunos actos indiferentes, es necesario responder a los otros argumentos.

7. La expresión "Haced todo para la gloria de Dios" puede entenderse de dos modos: afirmativa o negativamente. Si se toma negativamente, tiene este sentido: no hagáis nada

contra Dios. Interpretada así, es un precepto que se quebranta: o bien por el pecado mortal que se hace contra Dios, o bien por el pecado venial que se hace al margen [*praeter*] del precepto y de Dios. Pero si se interpreta afirmativamente, esto puede entenderse de dos maneras: una, de modo que la relación actual a Dios esté unida a toda acción nuestra no en acto, sino virtualmente, en cuanto que la virtud de la primera ordenación permanece en todas las acciones siguientes, al igual que la virtud del fin último permanece en todos los fines a él ordenados; y en este sentido sigue siendo precepto y, como se ha dicho, su omisión es un pecado venial o mortal. La otra manera, de modo que la ordenación actual a Dios esté unida en acto a toda acción nuestra, y así puede interpretarse de dos formas: distributiva o colectivamente. Si se interpreta distributivamente, el sentido es éste: hagáis la acción que hagáis, lo mejor es que la ordenéis en acto a Dios, y así es un consejo. En cambio, si se toma colectivamente, el sentido es éste: haced toda obra vuestra de manera que ninguna de ellas deje de estar ordenada a Dios; y esto no es ni un precepto ni un consejo, sino que es el fin del precepto al que se llega mediante el cumplimiento de los preceptos, pues así es como los santos en la patria celestial refieren sus actos a Dios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que siempre que se explique afirmativamente sólo se entiende de las obras de voluntad deliberada, puesto que sólo estas obras pueden ser denominadas propiamente nuestras, como se ha dicho.

8. Las palabras son un efecto inmediato de la razón. Por este motivo la palabra puede estar fuera de la deliberación menos que el hecho, por lo que una palabra ociosa es un pecado venial más que un hecho ocioso. No obstante, hay que tener presente que, según San Gregorio en *Regulae pastoralis* (III, 15), es ocioso lo que carece de la intención de una piadosa voluntad o lo que carece de razón de justa necesidad. Por consiguiente, no toda palabra jocosa es ociosa si se refiere a la recreación, puesto que también en los juegos existe la virtud denominada eutrapelia, de la que habla el Filósofo en *Ethica* (IV, 86).

"Tu afecto da el nombre a tu obra". Si se interpreta universalmente, es necesario que se refiera al afecto que elige [*eligente*] y no sólo al que tiende [*intendente*], como se ha dicho.

"Donde no había fe, no había una obra buena", esto es, meritoria. Pero esto se tratará en la distinción siguiente.

"Así les parece que sucede para algunos autores, puesto que dicen que todos los actos son indiferentes". Estos autores consideraban los actos bajo su carácter general; en efecto, cuando el acto ha sido tomado generalmente es indiferente respecto a su bondad o malicia moral, aunque posea bondad natural. Pero si lo interpretaban sobre el acto tomado particularmente, dicha opinión es totalmente falsa. Mas no parecen haberlo entendido así, puesto que aseguraban que la acción considerada particularmente estaba unida a un fin del que recibe la bondad o la malicia, como el robar o cosas semejantes.

"En cambio, a otros autores les parece que unos actos son malos en sí mismos". Estos autores tomaban los actos en cuanto que son determinados a una especie, pero no en cuanto que son individuados. Y dado que algunos actos por su especie tienen bondad, otros malicia y otros ni bondad ni malicia -como levantar una barra-, clasificaban los actos en tres géneros. Ahora bien, dado que aquello que se encuentra en un género por su especie nunca se separa de aquél, decían que los actos que no son indiferentes, si son buenos, háganse con la intención con que se hagan, permanecen buenos; y de modo semejante hablaban acerca de los malos, entendiendo la bondad según el género o la especie del acto, pero no decían que el acto que es bueno según el género o la circunstancia, aunque se haga con mala intención, es absolutamente bueno, sino que permanece bueno según su género.

"San Agustín enseña con toda claridad que los actos han de ser estimados buenos o malos según la intención y la causa". En estas palabras se expresa la tercera opinión, la cual considera el acto bueno o malo en términos absolutos. Y dado que una intención mala es suficiente para que el acto sea absolutamente malo, y una intención buena no basta para que un acto sea bueno absolutamente, según esta opinión se juzga que los actos son malos según la intención, pero no los buenos. Con estas explicaciones se hace patente que cualquiera de estas tres opiniones es verdadera bajo algún aspecto.

"Quienes, al crucificar a Cristo, pensaban que hacían un servicio a Dios". Esto se interpreta de los hombres más jóvenes engañados con dolo por los mayores, quienes lo perseguían con malicia, puesto que sabían, por los signos que hacía, que Él venía de parte de Dios.

"Con todo, algunos defienden que los casos señalados nunca tienen una buena causa". Esto lo dicen aquellos que son de la primera opinión o incluso de la segunda, y toman la causa y no el fin último, sino el fin próximo, que es malo; efectivamente, están unidas a un fin malo de modo que tales acciones no pueden ser hechas bien.

EL ACTO DE VOLUNTAD Y LA INTENCIÓN

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Sobre la necesidad de la fe para hacer obras buenas*.

-*Pregunta*: Si toda acción humana hecha sin fe es una mala acción, porque la acción se hace buena o mala por la intención, y es la fe la que dirige la intención.

Respuesta : Hay tres opiniones al respecto, respaldadas por testimonios de autoridad.

a) Algunos piensan que toda acción humana hecha sin fe (y sin caridad) es mala y pecado.

b) Otros opinan que también los herejes y paganos hacen obras buenas (aunque no son buenas absolutamente, pues no las hacen de *modo bueno* porque no tienen caridad, fe y esperanza).

c) Quienes distinguen tres tipos de actos, afirman que son buenas las obras que se realizan en ayuda de la naturaleza; así no sólo es obra buena aquélla que es remunerable o meritoria para la vida eterna. El problema se resuelve advirtiendo los múltiples sentidos de 'bien'.

2. *El pecado, para ser formalmente pecado, requiere de la voluntad*.

-*Tesis*: San Agustín dice que todo pecado es un mal voluntario, y si no es voluntario no es pecado.

Respuesta : Al hablar de "pecado" se refiere a lo que formalmente es pecado, y no a la pena (pecado original), y todo pecado, también el llamado pecado por ignorancia, tiene un grado de voluntariedad.

3. *No hay pecado sin voluntad*.

Conclusión : Correctamente se dice que la voluntad mala es pecado voluntario, pues la voluntad es la primera causa del pecado.

Si son malas todas las intenciones y las acciones de quienes no tienen fe .- Dado que la intención, como se ha dicho antes (d40), hace que la obra sea buena, y dado que la fe dirige la intención, no sin razón puede preguntarse si todas las intenciones y todas las obras de aquellos que carecen de fe son malas, pues si la fe dirige la intención y la intención hace que la obra sea buena, donde no hay fe parece que la intención y la obra tampoco son buenas.

Algunos dicen que todas las acciones del hombre que carece de fe son malas, y las del que tiene fe son buenas.- Y esto es defendido no sin motivo por algunos que afirman que todas las acciones y voluntades del hombre sin fe son malas, mientras que, si se tiene fe, resultan buenas.

Defienden su opinión con autoridades.- De ahí que el Apóstol diga: "Todo lo que no viene de la fe es pecado" (*Rom.*, 14, 23). Y San Agustín, al explicar este texto, dice: "Toda la vida de los infieles es pecado y no hay ningún bien sin el sumo bien; donde falta el conocimiento de la verdad eterna, la virtud es falsa incluso en las mejores conductas" (Próspero de Aquitania, *Sent.*, 106). Y Santiago en la *Epístola canónica* dice: "Quien quebrante un solo precepto -esto es, la caridad- viene a ser reo de todos los preceptos" (*Sant.*, 2, 10). Por consiguiente, la acción de quien no tiene fe y caridad es pecado porque no está referida a la caridad. En efecto, como ha recordado antes (en d38) San Agustín (*Enchir.,* 121), lo que no es referido a la caridad no se hace del modo que es preciso que se haga y por eso es malo.

Sin caridad no se guardan los mandamientos.- Así pues, no guarda los mandamientos el que no tiene caridad, dado que sin caridad no se observa ninguno de los mandamientos. De ahí que San Agustín, en *Epistolae ad Galatas Expositionem*, diga: "El Apóstol dice que la observancia de la ley es no matar, no fornicar y cosas semejantes que pertenecen a las buenas costumbres; pero todas ellas no pueden cumplirse a no ser con caridad, fe y esperanza" (*Ex. ad Gal.,* 62). Por consiguiente, no cumple ningún mandamiento y no hace ninguna obra buena quien no tiene fe y caridad. Como dice el Apóstol (en *Heb.*, 11, 6), sin fe es imposible que algo agrade a Dios. Luego, no son buenas las cosas que se hacen sin fe, puesto que todas las cosas buenas complacen a Dios.

Qué cosas se objetan, a partir de las palabras de San Agustín, a la opinión previamente expuesta .- A estas cosas se opone lo que antes (d40) ha dicho San Agustín: "lo que se hace con un temor servil, aunque sea un bien, no se hace bien. En efecto, nadie contra su voluntad obra el bien aunque sea un bien lo que hace" (*De spir.,* 32). En estas palabras dice que se hace el bien, pero no se hace de un modo bueno por quien no tiene caridad. En efecto, el que teme servilmente está privado de caridad, y de éste, San

Agustín dice que obra el bien, pero no de un modo bueno. También el propio San Agustín, al explicar este pasaje del *Salmo*: "Halla la tórtola su nido donde poner sus polluelos" (*Sal.,* 83, 4), dice que "los judíos, los herejes y los paganos hacen sus buenas obras, puesto que visten a los desnudos, dan de comer a los pobres y otras obras semejantes, pero no en el nido de la Iglesia, esto es, en la fe, por lo que sus polluelos son pisoteados" (*Enn. in Psal*. 83, 4, 7).

De qué modo ellos responden a esto.- A esto, aquellos responden diciendo que semejantes obras hechas sin caridad son llamadas buenas no porque sean buenas cuando se hacen de ese modo -cosa que San Agustín enseñó antes con toda claridad-, sino porque serían buenas si se hicieran de otro modo; incluso en su género son buenas, pero llegan a ser malas por el afecto.

La opinión de otros sobre la cuestión planteada en la que se preguntaba si es mala toda acción de quienes no tienen fe .- Otros, que hacen una triple división de los actos (cfr. d40), defienden que son buenas todas las obras que se realizan en ayuda de la naturaleza.

Determina las palabras antes señaladas de San Agustín.- Pero lo que San Agustín dice (*Contra mend.,* 7): que "son malas si tienen causas malas", hay que interpretarlo no como si dichas obras fueran en sí mismas malas, sino porque pecan y son malos quienes las realizan con un fin malo. Del mismo modo hay que explicar las otras afirmaciones, a saber, que "la intención convierte a la obra en buena y la fe dirige la intención" (*Enn. in Psal*. 31, 4). En efecto, interpretan estas afirmaciones diciendo que en ellas es llamado "bueno" lo que es remunerable para la vida eterna, pero no porque sólo aquello sea una buena obra; aún más, también muchas otras cosas son buenas, aunque no por la misma razón que aquello.

De qué modos se dice "bien".- En efecto, el bien tiene múltiples acepciones: como lo útil, como lo remunerable, como signo del bien, como apariencia del bien, como lo lícito y quizá muchas otras. Y es remunerable para la vida eterna sólo la intención que es dirigida por la fe; ahora bien, no sólo ella es buena -como dicen-, pues si un judío o un mal cristiano ha aliviado la necesidad del prójimo inducido por su piedad natural, ha hecho el bien, y la voluntad por la que ha hecho el bien es buena.

Aquí se exponen algunas afirmaciones de San Agustín de las que se retractó, no como si las hubiese dicho mal, sino precisando en qué sentido las dijo. Primer argumento.- A continuación hay que analizar de qué modo debe interpretarse lo que dice San Agustín en el libro *De vera religione*: "El pecado es un mal voluntario hasta el punto que, si no es voluntario, no es pecado" (*De ver. rel.,* 14, 27).

La retractación contiene una doble determinación.- Y San Agustín, explicando el sentido de estas palabras, dice en el libro *Retractationum*: "Estas palabras pueden parecer

falsas, pero si se examinan con diligencia se descubre que son muy verdaderas. Hay que considerar como pecado aquello que solamente es pecado, no aquello que es también pena del pecado", a saber, el primer pecado del hombre, que fue pecado y causa de pecado, pero no la pena. "Incluso aquellos que no sin razón son llamados pecados no voluntarios, que se cometen por inconscientes o por alguien forzado, no pueden realizarse completamente sin voluntad. En efecto, quien peca por ignorancia evidentemente hace voluntariamente lo que piensa que hay que hacer, aunque no haya que hacerlo; y el que, por la concupiscencia de la carne, en contra del espíritu, hace lo que no quiere, desea ciertamente sin querer, y en esto no hace lo que quiere, pero, si es vencido, condesciende voluntariamente a su concupiscencia y en ello no hace sino lo que quiere. También lo que es el pecado original en los niños, aunque aún no utilicen el libre albedrío de su voluntad, no se llama sin razón voluntario, puesto que ha sido contraído en el niño por la mala voluntad del primer hombre. Así pues, no es falso lo que hemos afirmado: «El pecado es hasta tal punto voluntario» etc." (*Retract.,* I, 13, 5). He aquí de qué modo hay que interpretarlo, a saber, referido al primer pecado del hombre o, de modo más general, a todos los pecados mortales; y de ellos, aunque se diga que algunos no son voluntarios, como los cometidos por ignorancia o debilidad, sin embargo, pueden llamarse voluntarios porque no se cometen sin voluntad.

Segundo argumento.- También hay que analizar el sentido de las palabras que San Agustín expresó en el libro *De duabus animabus* al decir: "En nada hay pecado, sino en la voluntad" (*De duab. anim.,* 10, 12).

Retractación.- Estas palabras también en el libro *Retractationum* las aclara totalmente, cuando dice: "Puede ser considerada como falsa la opinión en la que afirmamos que «en nada hay pecado, sino en la voluntad», puesto que el Apóstol dice: «Hago lo que no quiero» (*Rom.*, 7, 16) etc.". "Pero el pecado que no está «sino en la voluntad» hay que entenderlo sobre todo del pecado que ha conseguido una justa condena" (*Retract.,* I, 15, 2), esto es, el pecado del primer hombre.

Tercer argumento.- También en el mismo libro *De duabus animabus* enseña otra cosa digna de consideración, pues dice: "No se peca más que por la voluntad", y define la voluntad misma diciendo: "La voluntad es un movimiento del alma sin coacción alguna para abandonar o conseguir una cosa" (*De duab. anim.,* 10, 14).

Retractación de San Agustín.- Expone la causa de estas palabras y manifiesta su sentido en el libro *Retractationum*, diciendo: "Se han dicho estas palabras con esta finalidad: para que con esa definición se distinga al que quiere del que no quiere y, así, la intención de ellas va referida a quienes en el Paraíso originaron el mal pecando sin coacción alguna, esto es, por su libre voluntad. En efecto, obraron a sabiendas contra el precepto y el tentador les persuadió a hacerlo, pero no los coaccionó. Pues quien ha pecado sin saberlo, no inconvenientemente puede decirse que pecó «sin querer», aunque incluso el que obra sin saber obra queriendo" (*Retract.,* I, 15, 3).

No siempre la voluntad de obrar, que es pecado, es voluntad de pecar, porque alguien quiso lo que es pecado y sin embargo no como pecado.- "Así, tampoco dicho pecado pudo existir sin voluntad; pero hubo allí voluntad de obrar, no voluntad de pecar y, sin embargo, lo que se hizo fue pecado, pues se hizo lo que no debía hacerse. Ahora bien, todo el que a sabiendas peca, si puede resistir sin pecar al que le coacciona para que peque y, sin embargo, no resiste, evidentemente peca queriendo. En efecto, quien puede resistir no está obligado a ceder. Por estos motivos es una gran verdad que no puede haber pecado sin voluntad" (*Retract.,* I, 15, 3). Con estas palabras queda aclarado cómo hay que interpretar los textos anteriores.

La mala voluntad es un pecado voluntario.- Ahora bien, si todo pecado mortal es voluntario, dado que la mala voluntad es un pecado mortal, es evidente que ella es un pecado voluntario.

San Agustín, en De libero arbitrio.- "Pues -dice San Agustín- ¿qué está más radicado en la voluntad que la voluntad misma?" (*De lib. arb.,* I, 12, 26). Así pues, rectamente se dice que la mala voluntad es un pecado voluntario que se encuentra en la propia voluntad. "Sin duda alguna -como dice San Agustín en el mismo libro-, la voluntad es la primera causa del pecado. Pero ningún pecado es la causa primera de pecar, y a nadie se le imputa rectamente el pecado sino al pecador. Luego, no hay a quien se le impute rectamente más que a la voluntad" (*De lib. arb.,* III, 17, 49). Y esto hay que entenderlo del pecado actual y mortal. Y con estas palabras San Agustín no quiso mostrar otra cosa que lo que él personalmente dijo en *Retractationum*: que "la voluntad es aquello con lo que se peca y se vive con rectitud" (*Retract.,* I, 9, 4).

División del texto de Pedro Lombardo

Una vez mostrado que el acto externo recibe la malicia y la bondad de la intención del fin o de la voluntad, aquí trata algunas cuestiones sobre cosas ya determinadas previamente. La exposición se divide en dos partes: en la primera, analiza el acto de pecado, comparándolo con la intención; en la segunda, estudia el acto de pecado en relación con la voluntad, donde dice: "Por lo que San Agustín dice... hay que interpretarlo". La primera se divide en dos: en la primera plantea la cuestión y en la segunda la resuelve, donde dice: "Y esto es defendido no sin motivo por algunos". Esta parte se subdivide en otras dos, de acuerdo con dos opiniones; la segunda empieza donde dice: "Otros, que hacen una triple división de los actos, defienden que son buenas todas las obras que se realizan en ayuda de la naturaleza". Sobre el primer punto hace tres cosas. Primero, expone la solución de la cuestión propuesta según una opinión. Después, formula objeciones a dicha solución, donde dice: "A estas cosas se opone lo que antes ha dicho San Agustín". En tercer lugar, da la respuesta, donde dice: "A esto, aquellos responden".

"Por lo que San Agustín dice... hay que interpretarlo". Aquí examina el acto de pecado relacionándolo con la voluntad, y se divide en dos partes. En la primera, trata del pecado en general en relación con la voluntad; en la segunda, trata en particular del pecado que está en el acto interior de la voluntad, donde dice: "Ahora bien, si todo pecado mortal es voluntario, dado que la mala voluntad es un pecado mortal, es evidente que ella es un pecado voluntario". La primera se divide en tres, de acuerdo con los tres testimonios de autoridad que San Agustín pone en esta materia y que suscitan dudas; el segundo empieza donde dice: "También hay que analizar el sentido de las palabras que San Agustín expresó en el libro *De duabus animabus*". Lo tercero empieza donde dice: "También en el mismo libro *De duabus animabus* enseña otra cosa digna de consideración".

Cuestión 1

Aquí se plantean dos cuestiones. La primera, sobre la relación del acto con la intención. La segunda, sobre la relación del pecado con la voluntad.

Sobre lo primero se investigan dos cosas: 1. Si la fe dirige la intención. 2. Si puede ser bueno algún acto en los infieles, cuya intención no es dirigida por la fe.

Artículo 1: Si la fe dirige universalmente la intención

OBJECIONES

1. Parece que no pertenece a la fe la dirección universal de la intención. En efecto, en las cosas diversas en especie hay diversas reglas y medidas, como aparece claro en *Metaphysica* (X, 4), puesto que la medida es homogénea con lo medido. Ahora bien, las virtudes son diversas en especie. Luego la fe no puede dirigir las operaciones de todas las virtudes.

2. A quien le corresponde ordenar, le corresponde también dirigir, puesto que la dirección se realiza mediante la ordenación al fin. Ahora bien, la ordenación es propia de la razón. Luego también el dirigir y, así, no se necesita de la fe para dirigir.

3. Según San Bernardo, en *Sermones in Canticum* (49), la prudencia es el auriga de las virtudes. Ahora bien, es oficio del auriga dirigir el carro. Luego parece que el dirigir corresponde a la prudencia y no a la fe.

4. Se dice que una obra es recta en cuanto que se conforma a la ley. Ahora bien, el asentir a la ley le corresponde a la justicia. De ahí que el Filósofo, en *Ethica* (V, 2), la llama también legal. Luego parece que la ley dirige a la justicia.

5. Cristo no tuvo fe. Por lo tanto, si la fe dirige la intención, Cristo no tuvo una intención recta, lo cual es absurdo.

6. Según Cicerón, en *De inventione rethorica* (II, 34), la virtud es un hábito concordante con la razón a modo de naturaleza. Ahora bien, toda naturaleza por sí misma tiende a su fin, como el fuego por su ligereza se dirige hacia arriba, y la tierra, hacia abajo. Luego toda virtud dirige su propio acto al fin.

EN CONTRA, el dirigir es propio de aquél a quien le corresponde mostrar a dónde hay que ir. Ahora bien, esto lo hace la fe, puesto que "la fe es la garantía [*substantia*] de lo que hay que esperar", como se dice en *Hebreos* (11, 1). Luego le corresponde a la fe dirigir la intención.

Además, de lo primero proviene la rectitud en todas las demás cosas. Ahora bien, la fe es la primera de las virtudes. Luego a la fe le pertenece el dirigir la intención de todas las virtudes.

SOLUCIÓN

Se dice que es recto aquello cuyo medio no se sale de los extremos. Ahora bien, el acto se considera entre dos cosas que son como sus extremos: el principio agente y el fin intentado. Por lo tanto, se dice que la rectitud está en la obra y en la intención en la medida en que la obra, al salir del agente, no traspasa el orden del fin debido. Por este motivo, dirigir le pertenece a quien le corresponde ordenar al fin.

Ahora bien, el ordenar al fin se da de dos modos: o mostrando el fin o inclinando al fin. Mostrar el fin es propio de la razón, pero inclinar al fin es cosa de la voluntad. En efecto, el amor en el que se expresa el acto de la voluntad es como un cierto peso del alma, como dice San Agustín en *De civitate Dei* (XI, 24), y en *Confessiones* (X, 9). Pero el mostrar perfectamente el fin sólo corresponde a la razón en cuanto que está perfeccionada mediante un hábito; de modo semejante, sólo corresponde a la voluntad el inclinar perfectamente al fin en la medida que está perfeccionada por un hábito.

Por otra parte, el fin de los actos humanos puede tomarse de dos modos: o como el fin propio y próximo, o como el fin común y último. Y éste es doble: o bien, porque excede la capacidad de la naturaleza, como la felicidad futura en la patria celestial, y la fe dirige a este fin mostrándolo y la caridad dirige a él inclinando, como una forma natural inclina a su fin, puesto que la potencia natural no basta para dirigir hacia este fin ni de modo esencial ni perfeccionada por un hábito natural o adquirido. O bien porque todos los otros fines han sido ordenados a este fin, que es el último, y se dice por ello que la fe y la caridad dirigen universalmente la intención en todo. En cambio la razón dirige al fin común proporcionado a la capacidad humana mostrándolo, ya en cuanto perfeccionada con el hábito de la sabiduría adquirida, cuyo acto es la felicidad contemplativa -como se dice en *Ethica* (X, 7 y 8), ya en cuanto perfeccionada con el hábito de la prudencia, cuyo acto es la felicidad civil; y le corresponde a la facultad apetitiva dirigir a este fin inclinando en la medida en que está perfeccionada con los hábitos de las virtudes morales.

RESPUESTAS

1. Para cosas diversas en especie, no puede haber un mismo principio regulador propio, pero puede haber un mismo principio regulador común, y de este modo la fe dirige, en cuanto que ordena al fin último.

2. La razón es incapaz de dirigir de modo suficiente hacia aquello que sobrepasa el conocimiento natural humano, a lo cual, no obstante, es necesario que se ordenen nuestros actos como a su fin último. Por eso es necesario que la fe dirija.

3. La prudencia dirige de modo suficiente al fin que es el bien humano, pero no al fin que es el bien divino, como es el que se promete en la patria celestial.

4. La ley dirige mostrando cuál debe ser el acto relacionado al fin último, pues no cualquier acto está relacionado a cualquier fin, como se ha dicho antes. Por eso, la dirección de la fe, mostrando el fin, precede a la dirección de la ley, que enseña el acto y, así, también precede a la dirección de la justicia, que a modo de inclinación produce la rectitud del acto que la ley propone.

5. Hay que considerar en la fe dos aspectos: el conocimiento y el enigma u oscuridad o imperfección. Ahora bien, la fe dirige no en razón de la oscuridad, sino en razón del

conocimiento. Por este motivo, como en Cristo hubo un perfecto conocimiento, se dio en Él de modo perfecto la rectitud de la intención.

6. La inclinación natural al fin presupone un cierto intelecto que establece previamente el fin de la naturaleza y que le da a ésta la inclinación al fin último. Así también la prudencia, mostrando el fin y dirigiendo hacia él, precede a la inclinación de la virtud moral hacia el fin. De este modo cada una de las virtudes dirige inclinando a los fines próximos, pero no al fin último.

Artículo 2: Si puede ser bueno algún acto de un hombre infiel
(II-II q10 a4)

OBJECIONES

1. Parece que ningún acto de un hombre infiel puede ser bueno. En efecto, como se dice en la *Glosa* a *Romanos* (10), la vida entera de los infieles es pecado. Ahora bien, no pueden coexistir el pecado y el acto bueno. Luego ningún acto de un hombre infiel es bueno.

2. Todo acto bueno es recto. Ahora bien, todo acto recto procede de una intención recta. Por lo tanto, parece que donde no hay fe no puede haber un acto bueno, puesto que la fe dirige la intención.

3. Todo bien complace a Dios y le es grato. Ahora bien, la vida de los infieles no es agradable a Dios, puesto que carecen de la gracia. Luego no hay ningún acto bueno en ellos.

4. Se dice que es propiamente malo lo que carece de alguna perfección que es capaz de tener y que debe tener. Ahora bien, todo acto humano es apto para ser referido al fin último de la bienaventuranza, a no ser que sea malo por sí mismo; y debe ser referido a él, como se ha dicho. Luego parece que todos los actos de los infieles son malos, puesto que no son referidos al fin último al que la fe dirige.

5. La infidelidad se opone a la fe. Ahora bien, los fieles son dirigidos a un determinado fin por la fe. Por tanto, los infieles, por su infidelidad, se dirigen al fin opuesto. Ahora bien, todos los actos de los fieles son buenos por el hecho de que han sido ordenados al fin al que la fe conduce. Luego, por idéntica razón, todos los actos de los infieles son malos.

EN CONTRA, no se aconseja más que lo bueno. Ahora bien, a los infieles se les aconseja que hagan algunas obras de las que son buenas por su género. Luego no todos sus actos son malos.

Además, nada es loable y nada es alabado a no ser el bien. Ahora bien, los santos, como San Jerónimo en *Contra Ioviniano* (I, 27), y San Agustín en *De spiritu et littera* (27), alaban con frecuencia a algunos gentiles por algunas de sus obras. Luego algunas obras suyas han sido buenas.

SOLUCIÓN

Así como en las cosas naturales una perfección se añade a otra, de modo que algunas cosas tengan una de ellas, otras dos y así sucesivamente, así también en lo moral se puede considerar en acto una perfección añadida a otra, por cada una de las cuales se dice que el acto es bueno; y, si falta una de esas perfecciones, falta la bondad correspondiente a aquella perfección. Por ejemplo: todo acto, en cuanto que es acto,

posee una cierta bondad esencial, en cuanto que todo ente es bueno. Ahora bien, en algunos actos se añade una bondad a causa de la relación del acto a su objeto debido y, según esto, se dice que el acto es bueno por el género; y, posteriormente, por la debida relación de las circunstancias, se dice que el acto es bueno por la circunstancia, y así sucesivamente, hasta que se llega a la última bondad de la que es capaz un acto humano, que procede del fin último mediante el hábito de la gracia y de la caridad. Por este motivo, el acto de quienes no tienen gracia ni caridad, no puede ser bueno de este modo; y ésta es la bondad según la cual se dice que un acto es meritorio.

Ahora bien, como se dice en el libro *De causis* (prop. 1), eliminado lo posterior, aún permanece lo anterior. Por lo tanto, aunque de los actos de los infieles se sustraiga esa bondad según la cual el acto es meritorio, no obstante, permanecen las otras bondades, ya sea la de la virtud misma o la de las circunstancias o la que es por el género. Por consiguiente, no todo acto de los infieles es necesariamente malo, sino que es de una bondad deficiente, al igual que un caballo no es malo porque no tenga racionalidad, sino que tiene una bondad que es deficiente en relación con la bondad del hombre.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que toda la vida de los infieles es pecado, no hay que entenderlo de modo que todo acto suyo sea pecado, sino que viven siempre en pecado, puesto que la incredulidad es un pecado tal que, si se permanece con él, ninguno de los demás se perdona. O se puede decir que aquellas palabras se entienden de los actos a los que son impulsados por su incredulidad, como el adorar a los ídolos o abstenerse de los alimentos prohibidos en la Ley, como si no les fuera lícito comerlos, y es esto lo que parece querer decir el Apóstol.

2. La fe dirige la intención al fin último, mientras que la razón natural o la prudencia pueden dirigirla a un fin próximo. Y, puesto que el fin próximo puede ordenarse al fin último, aunque no se ordene en acto, en los infieles, cuyos actos son dirigidos por la fuerza de la razón a un fin así, puede haber algunos actos buenos, pero deficientes respecto a la bondad perfecta, según la cual el acto es meritorio.

3. En la medida en que algo participa de la bondad es agradable a Dios. Por esta causa se dice de modo absoluto que son agradables a Dios los actos meritorios, que poseen una bondad completa. No obstante, agradan también a Dios los demás actos en la medida que son buenos por el género o la circunstancia, pero no como remunerables con el premio eterno.

4. No estamos obligados a que cualquier acto sea dirigido actualmente a aquel fin al que sólo puede dirigir la fe, puesto que los preceptos afirmativos no obligan en todo momento, aunque sean siempre obligatorios. Por eso, los actos de los infieles que no están ordenados a aquel fin, no son necesariamente siempre pecado, sino sólo en aquel momento en el que están obligados a referir sus actos al fin último.

5. Los infieles no siempre se proponen el fin por el error de su incredulidad, sino que, a veces, lo determinan con un juicio verdadero y recto de la razón. Por esto, no es necesario que pequen en todo acto, sino sólo cuando se proponen un fin a partir de su error.

Cuestión 2

A continuación se examina la relación del pecado con la voluntad. Acerca de esto se preguntan dos cosas: 1. Si todo pecado es voluntario; 2. Si todo pecado está en la voluntad.

Artículo 1: Si el pecado es voluntario
(I-II q74 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado no es voluntario. En efecto, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4), el mal está fuera de la voluntad, puesto que el objeto de la voluntad es el bien. Pero todo pecado es un mal. Luego el pecado no es voluntario.

2. En *Ethica* (III, 12), el Filósofo dice que una vez que uno se ha convertido en malo mediante el hábito, no está en su poder ser malo o no serlo. Así pues, dado que el hombre es malo por el pecado y lo que no depende del hombre no puede decirse que sea voluntario, parece que no todo pecado es voluntario.

3. Lo ignorado no puede ser voluntario, ya que la voluntad presupone el conocimiento. Ahora bien, algunos pecan por ignorancia. Luego no todo pecado es voluntario.

4. Se dice que algo es voluntario porque el acto de la voluntad pasa a aquello que se llama voluntario. Ahora bien, en el pecado de omisión, no es necesario que haya un acto de la voluntad, como se ha dicho antes (en d35, q1, a3). Luego no todo pecado es voluntario.

5. Nada contrario a la voluntad es voluntario. Ahora bien, el primer movimiento es contra la voluntad, lo que es manifiesto por *Romanos*: "Hago el mal que no quiero" (*Rom.*, 7, 19), lo cual debe entenderse de los primeros movimientos. Luego, como el primer movimiento pecado, parece que no todo pecado es voluntario.

6. Lo transmitido por necesidad de origen no es voluntario. Ahora bien, hay un pecado de esta índole: el original. Luego no todo pecado es voluntario.

EN CONTRA, solamente se prohibe lo que está en poder de aquél al que se le da la prohibición. Ahora bien, todo pecado está prohibido. Por tanto, todo pecado está en poder del pecador. Sin embargo, sólo está en poder del hombre lo que es voluntario. Luego todo pecado es voluntario.

Además, como dice el Filósofo en *Ethica* (III, 1), lo involuntario no merece pena, sino disculpa. Pero todo pecado merece pena. Luego ningún pecado es involuntario.

SOLUCIÓN

El pecado, en la medida en que posee carácter de culpa, solamente puede encontrarse en aquello que está en la potestad de alguien, puesto que el hombre es culpado y vituperado por el defecto que está en su poder, pero no por aquello que no estaba en su poder, como el que alguien nazca ciego, pues un defecto semejante inclina a la misericordia más que a la venganza. Y porque la facultad por la cual somos dueños de

nuestros actos es la voluntad, todo lo que ha sido puesto en nuestro poder se llama voluntario. Por este motivo, todo pecado es necesariamente voluntario, en la medida en que se identifican el pecado y la culpa, puesto que, si el pecado se toma en una acepción más amplia, se encuentra en todas las cosas que obran por un fin, ya sea que obren por voluntad, ya sea que obren por necesidad de la naturaleza, cuando su acto se desvía del bien debido, como se dice en *Physica* (II, 82).

RESPUESTAS

1. El mal no es amado por sí mismo, pues nadie hace una cosa buscando el mal, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4); pero puede ser voluntario accidentalmente, esto es, cuando uno juzga como un bien lo que es un mal o cuando desea un bien relativo al que está unido el carácter de mal absoluto.

2. Así como el hábito de una virtud natural no es adquirido de repente, puesto que un día no hace verano, como se dice en *Ethica* (I, 7), un hábito tampoco se destruye súbitamente. Por este motivo el Filósofo, en *Ethica* (II, 5), dice que, a partir del momento en el que uno ha adquirido un hábito vicioso, no está en su poder el deponerlo inmediatamente. Sin embargo, de inmediato está en su poder el no obrar de acuerdo con dicho hábito, puesto que los hábitos voluntarios no inclinan necesariamente a los actos. De este modo también, mediante el ejercicio de las obras, el mal hábito podrá ser totalmente destruido, y así consta que el pecado de quien tiene un hábito vicioso no ha perdido su carácter de voluntario.

3. Cuando se peca por ignorancia, aquello que es pecado no es completamente ignorado, sino que es ignorado relativamente, porque no se considera que dicho acto es malo y la razón de quererlo no es el que sea malo. Por ello, esa ignorancia no elimina la voluntariedad. Además, la misma ignorancia en cierto modo es voluntaria, puesto que ignora aquello que debe y puede conocer. Pero si no pudiera conocerlo, entonces, sin lugar a dudas, realizaría voluntariamente el acto, pero no pecaría voluntariamente. Esa ignorancia es una ignorancia invencible y, si no se pudiera, excusaría de pecado, de modo que ya no sería pecado.

4. Según aquellos que dicen que en el pecado de omisión no se exige un acto de la voluntad, dicho pecado es voluntario no por un acto de la voluntad que ejecuta una omisión, sino en cuanto que la omisión está en poder del que omite, puesto que le es posible omitir o no omitir.

5. Entre los pecados actuales, el movimiento primero tiene el mínimo carácter de pecado, y así también tiene el mínimo carácter de voluntario. Sólo tiene de voluntario que la voluntad, previniéndolo, puede impedirlo en un caso concreto, aunque no puede impedirlos universalmente todos hasta el punto de que no surja ninguno; y así de algún modo está en poder de la voluntad. Pero se dice que es contrario a la voluntad porque se le opone una inclinación natural de la voluntad de la que se ha hablado antes.

6. El pecado original, hablando propiamente, es un pecado de la naturaleza y no de la persona más que mediante la naturaleza. Por este motivo, es voluntario por la voluntad de la naturaleza, pero no por la voluntad de una persona cualquiera en la que se encuentra, sino sólo de Adán, que dañó la naturaleza.

Artículo 2: Si todo pecado está en la voluntad
(I-II q74 a2)

OBJECIONES

1. Parece que no todo pecado está en la voluntad. En efecto, el pecado y la virtud se encuentran en el mismo sujeto. Ahora bien, la virtud está en la razón, como se lee en *Ethica* (I, 13). Luego parece que el pecado no está en la voluntad, ya que la voluntad es una facultad distinta de la razón.

2. Lo que es receptivo de lo más digno, puede ser receptivo de lo menos digno. Ahora bien, el apetito concupiscible es receptivo de la virtud, puesto que la templanza está en el apetito concupiscible. Luego no hay impedimento para que el pecado pueda estar en el apetito concupiscible, a pesar de su imperfección.

3. El pecado está en aquella potencia en cuyo acto está la deformidad del pecado. Ahora bien, ésta no sólo está en el acto de la voluntad, sino también en los actos de las otras potencias, como se ha dicho antes. Luego el pecado no está sólo en la voluntad.

4. El objeto de la voluntad es el bien absoluto y el objeto del apetito concupiscible es el bien según el sentido. Ahora bien, se peca más por la conversión a los bienes placenteros del sentido que por la conversión al bien absoluto. Luego el pecado está en el apetito concupiscible más que en la voluntad.

5. En *Sabiduría* está escrito: "Para que conocieran que por donde uno peca, por ahí es atormentado" (*Sab.*, 11, 17). Ahora bien, el hombre es castigado todo él. Luego su pecado no está en la sola voluntad.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto: "En nada hay pecado más que en la voluntad".

Además, la opinión falsa se relaciona con el intelecto como la mala acción con la voluntad. Ahora bien, la opinión falsa sólo está en el intelecto. Luego el pecado sólo está en la voluntad.

SOLUCIÓN

Que una cosa esté en la voluntad puede interpretarse en dos sentidos. Uno, que esté en ella como en su causa, y así, por la cuestión anterior es manifiesto que todo pecado está en la voluntad, puesto que todo pecado es voluntario. Otro sentido, de manera que esté en ella como en su sujeto, y entonces hay que distinguir, pues el sujeto del pecado puede ser próximo o primero. El sujeto próximo del pecado es la facultad que emite el acto de pecado, y así acontece que hay pecado en diversas potencias y no sólo en la voluntad. En cambio, el sujeto primero del pecado es aquél por el que el hombre es capaz de tener pecado. Ahora bien, puesto que el hombre no es capaz de tener culpa sino en cuanto que es dueño de sus actos, y esto sólo le corresponde porque posee voluntad,

el sujeto primero del pecado es la voluntad.

RESPUESTAS

1. El Filósofo, en el pasaje citado, toma la razón como la parte intelectiva que abarca la voluntad y la razón, puesto que a toda aprehensión le corresponde su apetito, y esto es patente por el hecho de que él llama "razonable por participación" al apetito irascible y al concupiscible, que son potencias apetitivas. Ahora bien, hay pecado en la razón como en quien dirige y en la voluntad como en quien elige. Por este motivo, como el pecado se perfecciona en la elección, debe decirse que la voluntad, más que la razón, es el sujeto primero o principal del pecado.

2. La virtud está en la potencia concupiscible sólo porque participa de algún modo de la razón, en cuanto que obedece a la razón. Por este motivo, no es necesario que sea el primer sujeto del pecado, pero puede ser su sujeto próximo.

3. Los actos de las demás potencias, como antes se ha dicho, sólo tienen carácter de culpa en cuanto que están sometidos al imperio de la voluntad, por lo que es patente que el primer sujeto del pecado es la voluntad.

4. Lo placentero para el sentido, aunque no sea objeto de la voluntad como tal, sin embargo, puede ser objeto de ella en cuanto que es aprehendido como un bien absoluto, y de este modo se da el pecado respecto a lo placentero para el sentido.

5. El hombre puede ser castigado en su totalidad, pero sólo es capaz de recibir una pena (si "pena" se toma propiamente) en cuanto que tiene voluntad. En efecto, algo es una pena en cuanto que se opone a la voluntad, y por eso la voluntad es el sujeto primero de la pena, al igual que de la culpa.

"Dado que la fe dirige la intención y la intención hace que la obra sea buena, donde no hay fe parece que la intención y la obra tampoco son buenas". Esta dificultad ha sido solucionada en el artículo 2 de la primera cuestión.

"Esto es defendido no sin motivo por algunos". La opinión es irracional si se entiende que toda acción mala también es pecado, pero la opinión es razonable si se entiende que, hagan lo que hagan, permanecen siempre en el pecado mientras están sin fe.

"No hay ningún bien sin el sumo bien". Así pues, los infieles están sin el sumo bien respecto a la unión que se da por la participación de la gracia y, por esto, el bien propio de la gracia no está en ellos. Pero no están sin el sumo bien en la medida en que participan de su bondad mediante los bienes naturales.

"La virtud es falsa incluso en las mejores conductas", esto es, porque no conduce a la felicidad eterna, a la que puede llevar la verdadera y perfecta virtud con los actos meritorios.

"Sin caridad no se observa ninguno de los mandamientos". Es verdad en cuanto a la intención del que da el mandato, pero no respecto a la sustancia del precepto; y esto se ha visto en la distinción 28.

"El bien tiene múltiples acepciones". Según el Filósofo, el bien se divide en útil, placentero y honesto. Luego, como no se ponen aquí estas diferencias del bien, parece que la división es insuficiente. Pero hay que decir que el Filósofo señala las partes del bien que le son propias en sí mismo, mientas que aquí se señalan las partes del bien en orden a otra cosa. Ahora bien, se puede entender que algo es un bien en orden a tres cosas. Primero, en orden al fin, y así, respecto de cualquier fin, se llama útil; pero con respecto al fin último -que es la vida eterna-, se llama bien remunerable, que es el bien honesto meritorio. Segundo, en orden a un bien semejante a aquél que es ordenado: ya sea como signo, y así se dice que el signo del bien es un bien, como es patente en los sacramentos legales; ya sea como lo que pretende su semejanza, y así se llama bueno al bien aparente, y éste es ante todo el bien placentero. Tercero, en orden al precepto, y así se llama bueno en sentido absoluto al bien que manda la ley, y esto es también remunerable y honesto; y secundariamente se llama lícito el bien que no está prohibido por ningún precepto. Por lo tanto, los modos de Aristóteles están en cierta forma incluidos en estos.

"Hay que considerar como pecado aquello que solamente es pecado". Esta solución es válida si se toma lo voluntario absoluta y perfectamente, lo cual no se encuentra en todo pecado. Pero si se toma lo voluntario de un modo cualquiera, así se encuentra en

cualquier pecado, como él mismo muestra en el desarrollo de la solución.

"Pues -como dice San Agustín- ¿qué está más radicado en la voluntad que la voluntad misma?". Se dice que la voluntad está en la voluntad, mientras que el acto próximo de la voluntad está en la potestad de la propia potencia. En efecto, tanto el acto como la potencia reciben el nombre de voluntad.

Distinción 42

DIVISIÓN DE LOS GÉNEROS Y MODOS DEL PECADO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La primera división del pecado: mortal y venial.*

a) *Pregunta*: Si la voluntad interior y la obra exterior son un pecado o varios.

Respuesta : Hay dos opiniones diversas: una opina que hay dos pecados; otra que aunque la voluntad y la acción son dos realidades diversas, hay un solo pecado (que es mayor cuando está en la voluntad y en la acción, que sólo en la voluntad, siendo culpable no sólo por la voluntad de pecar, sino por el acto consumado).

b) *Pregunta*: Si permanece en el sujeto un pecado cometido voluntariamente que ya ha pasado en su voluntad de hacerlo y su realización.

Respuesta : Ese pecado no permanece en cuanto al acto (cuando está la voluntad y la acción), pero sí en cuanto al reato, pues por él la mente del hombre queda manchada y corrompida. Aquí reato se entiende a veces por culpa, otras por pena, otras por obligación a la pena (bien temporal, bien eterna).

Por esta obligación a la pena se divide el pecado en sus géneros: pecado mortal y pecado venial (cuando merece pena eterna o pena temporal).

2. *La división del pecado según los modos en que se peca.*

-1ª distinción: Pecados cometidos por deseo y por temor.

-2ª distinción: Pecados cometidos con el pensamiento, con la palabra y con la obra o incluso con la costumbre.

-3ª distinción: Pecados cometidos contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo.

-4ª distinción: Distinción entre delito (apartarse del bien u omitirlo) y pecado (hacer el mal).

3. *Los siete vicios capitales.*

-Se numeran los vicios capitales: soberbia, ira, envidia, acedia o tristeza, avaricia, gula y lujuria; de ellos proceden todos los pecados (por eso se llaman *capitales*).

-La soberbia (amor de la propia excelencia) es la raíz e inicio de todos los pecados; y ella tiene cuatro especies: (a) atribuirse a sí mismo el bien que tiene; (b) creer que le ha sido dado por Dios pero por méritos propios; (c) jactarse de tener lo que no se tiene; (d) creerse especial despreciando a los demás.

- *Pregunta*: ¿Por qué se dice en la Sagrada Escritura que la codicia es la raíz de todo mal?

Respuesta : Correctamente se dice que ambas son la raíz de todo mal, si hablamos de los géneros de los pecados singulares, y de hecho ellos pueden venir de cualquiera de ellas.

Texto de Pedro Lombardo

Si la mala voluntad y la mala acción en el mismo hombre y sobre la misma cosa son un solo pecado o varios .- Dado que la voluntad mala y la obra mala son pecados, suele preguntarse si en el mismo hombre y acerca de la misma cosa, son un solo pecado o son pecados diversos; como cuando alguien roba voluntariamente, él tiene mala voluntad, que es un pecado, y realiza un acto malo, que es un pecado. Ahora bien, estas dos cosas: la voluntad y la acción, son dos realidades diversas. Entonces, ¿constituyen dos pecados diversos o uno solo?

Oposición frente a quienes dicen que es un solo pecado.- Algunos dicen que constituyen un solo pecado, mientras que otros dicen que son pecados diversos, puesto que, al ser evidente que esas dos cosas son diversas, o se dice que son dos pecados diversos, o que son dos cosas diversas, pero no pecados.

Respuesta.- Y a estos, los primeros les responden que esas dos cosas son diversas, pero no son dos pecados. En efecto, no son pecados diversos, sino un solo pecado, puesto que se admite una sola prevaricación o desobediencia en las dos cosas, tanto cuando se quiere como cuando se actúa, y en ellas hay un solo desprecio. Pero el desprecio es menor cuando el pecado está contenido sólo en la voluntad y es mayor cuando también la acción se añade a la voluntad. De este modo, cuando la voluntad pasa a la obra, el pecado llega a ser mayor, pero no se multiplica.

Otra dificultad contra los mismos.- Se formula contra los mismos otra dificultad: si aquellas dos cosas son un solo pecado, cuando alguien, habiendo concebido antes la voluntad del mal, después lleva a cabo la obra, solamente es culpable por lo mismo por lo que era culpable antes de la obra, puesto que el pecado ya se encontraba en la sola voluntad. En efecto, nadie es reo de la muerte eterna más que por el pecado. Pero con la acción no se ha cometido un pecado distinto del que había sido cometido antes por la voluntad. Así pues, al pecar en acto, éste no se hace condenable por algo distinto por lo que ya había sido condenado antes, cuando delinquía con la sola voluntad.

Respuesta.- Respondiendo también a estas objeciones, aquellos dicen que el ladrón es culpable solamente por el pecado; no obstante, aunque su voluntad y su acción sean un solo pecado, al pecar en acto se ha hecho condenable por una cosa distinta de la que había sido culpable antes, cuando delinquió con la sola voluntad, puesto que se hace condenable por el acto, que es una cosa distinta de la voluntad, aunque no sea otro pecado.

Otra objeción contra los mismos.- Además, insisten en la misma cuestión, diciendo que estas dos cosas son pecados diversos, puesto que quebrantan diversos mandamientos de la ley. En efecto, la acción de robar está prohibida por un mandamiento de la ley, a

saber, "no robarás" (*Ex.*, 20, 15); y la voluntad de robar está prohibida por otro mandamiento, a saber, "no desearás las pertenencias de tu prójimo" (*Ex.*, 20, 17). Dado que estos mandamientos por los que se prohiben aquellas dos cosas son diversos, es evidente que esas dos cosas son prevaricaciones diversas y, consecuentemente, son pecados diversos.

Respuesta.- También a esto responden que, evidentemente, son mandamientos diversos aquellos por los que aquellas dos cosas se prohiben separadamente, como San Agustín señala al comentar el *Éxodo* (*Quaest. Hept.*, II, 71); no obstante, cuando estos mandamientos no se guardan, se incurre en una sola prevaricación y se contrae un solo pecado, aunque aquellos prohiban dos cosas diversas, como también son dos los mandamientos de la caridad por los que se ordena amar dos cosas (cfr. *Mt.,* 22, 37-39), aunque en ellos se nos manda una sola caridad.

Si el pecado cometido por alguien está en él hasta que se arrepienta.- Además, suele preguntarse si, cuando alguien comete un pecado voluntariamente y han pasado la voluntad de hacerlo y su realización, antes de hacer verdadera penitencia, aquel pecado está en él hasta que haga penitencia. Parece que el pecado no permanece en él, puesto que tanto la voluntad como la acción que antes estuvieron en él ya no están; en efecto, ni quiere ni hace lo que anteriormente quiso e hizo.

Respuesta que determina la pregunta.- Pero no hay que desconocer que se dice de dos modos que el pecado está y pasa en alguien, a saber, según el acto y según el reato (cfr. d32). Está en alguien según el acto mientras lo que es pecado -como la voluntad o la acción- está en el que peca; en cambio, el pecado está según el reato cuando, por él, la mente del hombre permanece manchada y corrompida, ya haya pasado, ya esté presente; y el hombre completo está obligado a los suplicios perpetuos. Y el pecado nunca está en alguien según el acto sin que esté también según el reato, salvo el pecado original; pero permanece según el reato incluso después de haber pasado según el acto.

En qué sentidos se toma "reato" en la sagrada escritura.- Las acepciones del término "reato" son múltiples en la Escritura: como culpa, como pena, como obligación de la pena temporal o eterna. Pues si es mortal, nos obliga a la pena eterna, y si es venial, nos obliga a la pena temporal.

Qué es pecado mortal y venial.- Dos son, pues, los géneros de pecado: mortal y venial. Por el mortal, el hombre merece la muerte eterna, pues, como dice San Agustín, "es crimen lo que es digno de acusación y condena" (*In Ioan.,* 41, 9). En cambio, es venial si no grava al hombre con un reato de muerte perpetua; no obstante es merecedor de pena, pero se perdona fácilmente.

Sobre los modos de los pecados, que se designan de muchas maneras. Primera distinción.- En la Escritura, los modos de los pecados tienen varias distinciones. En ella

se dice que el pecado se comete de dos modos: por el deseo y por el temor, como lo enseña San Agustín sobre aquel pasaje del Salmo (*Enn. in Psal.*, 79, 17, 13): "Han sido incendiados con el fuego y arrasados" (*Sal.,* 79, 17). Dice que, en estos dos modos, están incluidos todos los pecados mortales. Dice que son "incendiados por el fuego" los que surgen por un deseo que provoca de mala manera; en cambio, llama "arrasados" a los que provienen de un temor que humilla vergonzantemente, y esto acaece cuando uno desea lo que no se debe desear o teme lo que no hay por qué temer.

Segunda distinción.- En otro texto, se dice que el pecado se produce de tres modos: con el pensamiento, con la palabra y con la obra. De ahí que San Jerónimo, al comentar al profeta Ezequiel, diga: "Hay tres delitos generales, a los que está subyugado el género humano: pues pecamos o con el pensamiento o con la palabra o con la obra" (*In Ezech.*, 43, 23-25). Hay veces que a estos tres se les añade un cuarto modo: el de la costumbre, que se significa por los cuatro días de la muerte de Lázaro (cfr. *Jn.,* 11, 39).

Tercera distinción.- También se dice que el hombre peca contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo. Contra Dios, cuando piensa mal de Dios, como el hereje, o se arroga las cosas que pertenecen a Dios, participando indignamente en los sacramentos o cuando hace despreciable el nombre de Dios con sus perjurios. Peca contra el prójimo cuando lo daña injustamente, y contra sí mismo, cuando se daña a sí mismo y no a otros.

Cómo se diferencian el delito y el pecado.- También tiene una denominación diversa, pues se habla de delito y de pecado. "El delito tal vez -como dice San Agustín en *Quaestionibus Levitici-* es el apartarse del bien; el pecado es hacer el mal. En efecto, una cosa es apartarse del bien y otra es hacer el mal. Por consiguiente, el pecado es la perpetración del mal y el delito es el abandono del bien; y esto último lo muestra el nombre mismo, pues, ¿a qué otra cosa suena delito [*delictum*] sino a abandono [*derelictum*]? Y el que delinque, ¿qué abandona sino el bien? O bien, delito es lo que se hace con ignorancia y pecado lo que se comete conscientemente. No obstante, indiferentemente el pecado es designado con el nombre de delito, y el delito con el nombre de pecado" (mejor: *Quaest. in Heptat.*, III, 20).

Sobre los siete vicios capitales.- Además hay que saber que hay siete vicios principales o capitales, como dice San Gregorio [en la *Glossa ordinaria*] sobre *Éxodo* (23, 22), a saber: la vanidad, la ira, la envidia, la acedia o tristeza, la avaricia, la gula y la lujuria. Los cuales, como dice Crisóstomo (*Glossa ord. in Ex.,* 23, 23; mejor: *In Dt.*, 7, 1), estos siete vicios están significados en los siete pueblos que ocupaban la tierra de promisión, prometida a Israel. De ellos, como de siete fuentes, emanan todas las corrupciones mortíferas de las almas, y reciben el nombre de "capitales" porque de ellos provienen todos los males. Efectivamente, no hay ningún mal que no tenga su origen en alguno de estos.

Sobre la soberbia, que es la raíz de todos los males.- Tanto estos como todos los otros males se originan de la soberbia. Como dice San Gregorio (*Mor.,* XXXI, 45), la raíz todo mal es la soberbia, de la que se dice: "El principio de todo pecado es la soberbia" (*Eclo*., 10, 15), que es "el amor de la propia excelencia" (San Agustín, *De Gen. ad litt.,* XI, 14).

Las cuatro especies de soberbia.- Hay -como dice San Gregorio- cuatro especies de soberbia. "La primera, cuando alguien se atribuye a sí mismo el bien que posee. La segunda, cuando alguien cree que ha sido dado por Dios, pero por méritos propios. La tercera, cuando se jacta de poseer lo que no posee. La cuarta, cuando, despreciando a los demás, quiere parecer especial" (*Mor.,* XXIII, 6). Se dice, pues, razonablemente que la soberbia es la raíz de todo mal.

La codicia es la raíz de todos los males.- A esto parece oponerse lo que dice el Apóstol: "La raíz de todos los males es la codicia [*cupiditas*]" (1 *Tim*., 6, 10). Pero si la codicia es la raíz de todos los males, lo es también de la soberbia. Y entonces ¿cómo la soberbia es la raíz y el inicio de todo pecado?

En qué sentido se dice que una y otra, a saber, la soberbia y la codicia, son la raíz de todos los males.- Pero se entiende que las dos cosas son correctas, si se interpreta que, en las dos expresiones, están incluidos los géneros de los pecados singulares, y no los pecados singulares que están en los diversos géneros. Sin duda alguna, no hay ningún género de pecado que no provenga a veces de la soberbia, como tampoco hay ninguno que no descienda a veces de la codicia, pues hay algunos hombres que se hacen soberbios por la codicia, y otros que se hacen codiciosos por la soberbia. "En efecto -como dice San Agustín-, hay algunos hombres que no serían amantes del dinero, si no juzgaran que son superiores por él" (*De Gen. ad litt.,* XI, 15), y desean las riquezas para sobresalir. Tal codicia tiene su origen en la soberbia. Hay otros hombres que no querrían sobresalir si no juzgaran que con ello obtendrían mayores riquezas, y se esfuerzan en sobresalir porque anhelan poseer riquezas; y en estos la soberbia, esto es, el amor a la excelencia, nace de la codicia. Es, pues, evidente que la codicia a veces tiene su origen en la soberbia y que la soberbia se origina a veces de la codicia, por lo que rectamente se dice de ambas que son raíz de todo mal.

División de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

Después haber examinado el pecado en general, aquí trata sobre el pecado en relación con sus partes, y la exposición se divide en dos partes. En la primera, examina las diversas partes y modos de los pecados. En la segunda, trata de modo especial de un pecado que sobrepasa a todos los demás, en distinción 43, donde dice: "Hay, además, un género de pecado más grave… que todos los demás".

La primera parte se divide a su vez en dos. En primer lugar, examina los elementos que pueden concurrir para constituir un solo pecado, como partes que son integrantes y constituyentes del pecado. En segundo lugar, expone las diversas divisiones de los pecados, donde dice: "En la Escritura, los modos de los pecados tienen varias distinciones". Lo primero se subdivide en dos. Primero, pregunta si la acción exterior y la voluntad concurren para constituir un solo pecado. Segundo, indaga si, además del acto interno y externo, hay aún alguna otra cosa en el pecado, donde dice: "Además, suele preguntarse si, cuando alguien comete un pecado voluntariamente y han pasado la voluntad de hacerlo y su realización, antes de hacer verdadera penitencia, aquel pecado está en él hasta que haga penitencia". Y lo primero se divide en tres, según tres objeciones en las que una opinión se opone a otra. La segunda comienza donde dice: "Se formula contra los mismos otra dificultad"; y la tercera, donde dice: "Además, insisten en la misma cuestión".

"Además, suele preguntarse si, cuando alguien comete un pecado voluntariamente y han pasado la voluntad de hacerlo y su realización, antes de hacer verdadera penitencia, aquel pecado está en él hasta que haga penitencia". Aquí examina si, además del acto interno y del externo, hay alguna otra cosa en el pecado que permanezca después de que ha pasado el acto. Y acerca de esto hace tres cosas: en primer lugar, muestra que, después de pasar el acto interno y el externo, permanece el reato; en segundo lugar, muestra de cuántos modos es denominado el reato, donde dice: "Las acepciones del término "reato" son múltiples en la Escritura"; en tercer lugar, señala los diversos géneros de pecados según la diversidad del reato, donde dice: "Dos son, pues, los géneros de pecado".

Cuestión 1

Aquí se investigan cinco cosas: 1. Si la voluntad y el acto externo son un solo pecado; 2. Si el reato perdura después de pasar el acto; 3. Sobre la división del pecado en venial y mortal, que se toma de acuerdo con el reato; 4. Sobre la diferencia entre venial y mortal, especialmente en cuanto al género de la acción; 5. Si el pecado mortal merece la pena eterna y si es en esto en lo que se diferencia del venial.

Artículo 1: Si la voluntad del pecado y su acto son dos pecados

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad y el acto son dos pecados. En efecto, San Agustín dice en *Contra Faustum* (XXII, 27) que una cosa es pecado porque es contraria a las leyes divinas. Ahora bien, son dos preceptos diversos aquellos por los que se prohiben la voluntad interna y el acto externo, como es patente en el *Éxodo*: "No robarás" (*Ex.,* 20, 15), y "No desearás los bienes de tu prójimo" (*Ex.,* 20, 17). Luego el acto externo y el acto interno, esto es, la voluntad mala, son pecados diversos.

2. Uno solamente puede hacerse más perverso y más pecador cuando añade un pecado a otro pecado. Ahora bien, peca más quien peca con la voluntad y el acto que el que peca sólo con la voluntad o sólo con el acto, como es claro en *Mateo* (5, 22), donde se atribuye un castigo más grave a quien profiere insultos que a quien está solamente airado con el hermano. Luego es necesario que el acto externo añadido sea otro pecado.

3. A diversos hábitos les corresponden actos diversos. Ahora bien, no es el mismo hábito el que perfecciona lo que es racional por esencia que el que perfecciona lo racional por participación. Por lo tanto, dado que el pecado de la voluntad está en el acto de lo racional por esencia, pues la voluntad se encuentra en la razón -como dicen el Damasceno en *De fide* (III, 19), y el Filósofo en *De anima* (III, texto 42)-, mientras que el acto externo está en lo racional por participación mediante lo cual el acto externo procede del intelecto; parece que no son un solo pecado el de la voluntad y el del acto externo.

4. Multiplicado lo superior, se multiplica lo inferior, pues varios animales no son un solo hombre. Ahora bien, el acto es superior en sentido lógico al pecado, puesto que el pecado no es otra cosa que un acto desordenado. Luego, dado que el acto de la voluntad y el acto externo son actos diversos, ya que proceden de diversas potencias, es evidente que la voluntad interna y el acto externo no son un solo pecado.

5. Un solo accidente no puede estar en sujetos diversos. Ahora bien, el acto interno está en la voluntad como en su sujeto, de la que es acto, mientras que el acto externo está en la potencia que mueve el órgano. Luego no pueden ser un solo pecado, ya que el pecado es un cierto accidente.

EN CONTRA, a diversos pecados les son debidas penas diversas. Ahora bien, en la satisfacción, no se añade una pena por la voluntad interna y otra pena por el acto externo, sino una solamente. Luego uno solo es el pecado.

Además, como dice el Filósofo en *Topica* (II, 2), donde una cosa es por otra, allí hay sólo una. Ahora bien, el acto externo solamente es pecado por la voluntad. Luego la voluntad y el acto externo no son dos pecados, sino uno solo.

SOLUCIÓN

Ya que lo uno y el ente se convierten, es preciso que el juicio sobre la unidad y la multiplicidad de una realidad se tome de aquello a partir de lo cual la cosa tiene ser, como es claro en las realidades naturales, en las cuales la cosa tiene ser por la forma y tiene también unidad por la forma. Por eso es necesario que haya diversas formas correspondientes a cosas diversas, aunque quizás el principio de la multiplicación de la forma sea la división de la materia, como ocurre en aquellas cosas que sólo se diferencian numéricamente. Sin embargo, no podría haber una pluralidad de hombres si no hubiera muchas formas humanas, y así en las demás cosas. Ahora bien, como se ha mostrado anteriormente, el acto se pone sólo en el género moral por la voluntad, esto es, en cuanto que es emitido o imperado por la voluntad. Por lo tanto, de acuerdo con la unidad de la voluntad, ha de ser tomado el juicio acerca de la unidad de aquello que está en el género de lo moral. Por esto sucede que una cosa que es única considerada en el género de la naturaleza -como un movimiento continuo-, es muchas en cuanto que se refiere al género moral: si la voluntad varía en el acto, como cuando alguien comienza con una intención buena y termina con una mala, como se ha mostrado antes (en d40, q1, a4). A la inversa, es posible que haya varios actos en cuanto que son referidos al género de la naturaleza y que, no obstante, constituyan uno solo en cuanto que son considerados en el género moral, como es evidente en un ladrón: todos sus actos que están ordenados al fin del hurto son pecado, ya que los hace con mala intención, y pueden ser muy numerosos; no obstante, todos son computados como un solo pecado, pues sólo tienen carácter de pecado en la medida en que son ordenados a un solo fin perverso mediante una sola voluntad.

Por consiguiente, en nuestro caso hay que distinguir de ese mismo modo. En efecto, cuando se pregunta si la voluntad y el acto externo son pecados diversos, puede entenderse de la voluntad unida al acto externo o de la voluntad precedente. Entonces, si se entiende de la voluntad unida, es necesario que sean un solo pecado la voluntad interior y el acto exterior, porque no se multiplica el acto de la voluntad. En cambio, si se entiende de la voluntad separada, así el pecado es distinto, ya que el acto de la voluntad se multiplica. En efecto, cuando uno ejecuta el acto externo, también acompaña el acto de la voluntad. Por este motivo, es necesario que sean dos los pecados, no por la diversidad del acto interno y del acto externo, sino por la diversidad de los dos actos internos de la voluntad.

RESPUESTAS

1. En el mandamiento: "No desearás los bienes de tu prójimo", no se prohibe la voluntad de robar unida al acto, sino la voluntad separada del acto, la cual, sin el acto, también conlleva un cierto goce deshonesto. En cambio, la voluntad unida al acto es prohibida en el precepto con el que se prohibe el hurto, pues nada es susceptible de precepto o de prohibición más que en cuanto está en la voluntad.

2. La intensidad o el debilitamiento, en las cosas que se dicen según un más y un menos, no se producen por adición, como sucede en aquellas cosas que aumentan según

la cantidad, en las que una cantidad se añade a otra cantidad para que la cantidad sea mayor. En efecto, un calor no se añade a otro calor para que resulte un calor mayor, ni una curvatura se añade a otra curvatura para que resulte una cosa más curva, como se dice en *Physica* (IV, texto 84), sino que la intensidad es causada porque aquello que se intensifica se da de modo más perfecto y menos mezclado a lo opuesto. Por lo tanto, para que alguien peque más, no es necesario añadir otro pecado, puesto que así cualquier circunstancia agravante sería pecado, sino que se necesita que la deformidad del pecado sea más perfecta, y esto sucede cuando alguien peca con un acto externo, pues la deformidad que hay en el acto interno y en el externo es mayor que la que está sólo en la voluntad, a no ser quizás que haya una voluntad completa, la que se reputa como acto.

3. Los diversos actos son emitidos por diversos hábitos; sin embargo, no es necesario que los diversos actos sean siempre diversos pecados o también diversos méritos, sino que pueden ser uno solo, como es evidente sobre todo cuando un pecado ordena el acto de otro pecado, como cuando alguien roba por gula. En efecto, entonces hay un solo pecado que tiene diversas deformidades, aunque haya ahí varios actos.

4. El acto tomado absolutamente no es el género del pecado, sino en cuanto que cae bajo la voluntad. Por este motivo, cuando no se multiplica el acto de la voluntad, no se multiplica el pecado.

5. El pecado está en la voluntad como en su primer sujeto, como se ha dicho antes en la distinción precedente (d41, q2, a2). Por este motivo, no hay inconveniente en que un pecado consista en actos diversos. En efecto, en cuanto que son actos, tienen sujetos diversos, esto es, diversas potencias que emiten el acto; pero en cuanto pertenecen al género moral tienen un solo sujeto: la voluntad.

Artículo 2: Si el reato del pecado perdura después del pecado
(I-II q87 a6; III q86 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el reato no perdura después del acto de pecado. En efecto, si cesa la causa, cesa el efecto. Ahora bien, alguien es reo de pena a causa del acto. Luego el reato no perdura después de realizado el acto.

2. Si se dice que alguien es reo de pena, no sólo porque hace esto, sino indiferentemente porque hace esto o porque hizo esto, se responde, en contra, que si permanece la causa, permanece el efecto. Ahora bien, si alguien cometió un acto de pecado, no puede no haberlo hecho, puesto que ni siquiera Dios puede hacer que lo pasado no haya sido (como se ha dicho en el libro I d24 q2 a2). Luego nadie podría ser absuelto del reato de la culpa.

3. Si se dice que el reato permanece después del acto por un efecto que el acto deja en el sujeto, que no puede ser eliminado, se responde, en contra, que el efecto dejado por el acto es una disposición o un hábito. Pero por ninguna de estas dos cosas el hombre se mantiene como reo de pena, pues el hombre es absuelto del reato de pena incluso cuando permanece la disposición al pecado introducida por la costumbre. De modo semejante, algunas veces la disposición y el hábito son eliminados y, sin embargo, el reato permanece; como cuando alguien pecando por avaricia adquiere el hábito de la avaricia y este hábito poco después se corrompe en él por actos de prodigalidad, de los que se genera el hábito contrario, incluso sin la intervención de la gracia que absuelve del reato. Luego no puede decirse que el reato permanece después del acto debido al efecto dejado por el acto.

4. Si se dice que el reato no permanece después del acto debido al efecto dicho previamente, sino debido a la mancha, se responde, en contra, que la mancha, si no es una disposición o un hábito, no puede ser otra cosa más que la privación de la gracia. Ahora bien, la privación de la gracia es común a todos los pecados mortales. Luego una sola mancha permanece por todos los pecados mortales y, así, un solo reato, lo que es falso.

5. Infundida la gracia, cesa la privación de ella. No obstante, aún permanece un cierto reato por el que el hombre está obligado a una pena, al menos temporal. Luego, no parece que el reato permanezca después del acto por la privación de la gracia.

EN CONTRA, nadie es justamente castigado, sino quien está obligado a la pena. Ahora bien, los pecadores son justamente castigados después de no estar pecando en acto. Luego están obligados a la pena y, consiguientemente, en ellos hay reato, que no es más que la obligación a la pena.

Además, el acto de la virtud se relaciona con el premio como el acto de pecado se relaciona con la pena. Ahora bien, después de pasar el acto de la virtud, aún permanece el merecimiento del premio. Luego, después de pasar el acto de pecado, aún perdura el reato de la pena.

SOLUCIÓN

Se denomina "reato" porque alguien es reo de la pena. Por este motivo, propiamente el reato no es distinto de la obligación a la pena. Y porque esta obligación, en cierto modo, es algo medio entre la culpa y la pena, pues alguien se ve obligado a la pena por la culpa, el nombre de lo intermedio es transferido a los extremos, de modo que, a veces, se dice que el reato es la propia culpa o también la pena, como se dice en el texto. Ahora bien, dado que la pena es una cierta medicina -como dice el Filósofo en *Ethica* (II, 3)-, y la medicina sólo se receta contra un defecto, necesariamente uno está obligado a la pena por algún defecto; mas no porque el defecto se cure siempre por la pena en la persona en la que está -como es evidente en los condenados y en el ladrón que es ahorcado-, sino porque la pena compensa el defecto en el orden del universo o también de la república a causa del orden de la justicia que se manifiesta en la pena. Pero no cualquier defecto obliga a la pena, pues hay defectos involuntarios que incitan más a la misericordia que a la ira, sino que sólo aquellos defectos que proceden de los actos de la voluntad merecen la pena en aquél que incurre voluntariamente en el defecto. Por lo tanto, al permanecer el defecto, después de pasar el acto, es necesario que también el reato permanezca después del acto.

RESPUESTAS

1. La causa próxima del reato es el defecto introducido por el acto de pecado; en cambio, el acto es como la causa remota. Por lo tanto, no necesariamente pasa el reato cuando ha pasado el acto.

2. Uno está obligado a la pena no porque es verdad decir que ha cometido alguna vez un acto de un pecado, puesto que así estaría sometido a la pena siempre que fuera verdad decir que lo ha cometido, sino porque el defecto todavía permanece en él a causa del acto que antes hizo.

3. El reato, propiamente hablando, no se funda en la disposición o el hábito, sino sólo accidentalmente, en la medida en que la disposición o el hábito están unidos a un cierto defecto.

4. La privación de la gracia sólo tiene el carácter de mancha en cuanto que es introducida por un acto precedente y, por este motivo, las manchas son diversas de acuerdo con la diversidad de los actos. En efecto, aunque toda virtud es eliminada con un acto cualquiera de pecado mortal, sin embargo, no sucede del mismo modo, pues la castidad es eliminada directamente con un acto de lujuria y de modo consiguiente son eliminadas las otras virtudes, en cuanto que son anejas a la castidad. En cambio, el acto

de la justicia es eliminado directamente con el hurto y de modo consiguiente los actos de las otras virtudes, y así en los demás casos. Por lo tanto, no necesariamente hay una sola mancha o un solo reato en todos los pecados.

5. En el que peca hay dos defectos: uno está en el mismo acto de pecado, en cuanto que viola o transgrede los límites de la ley divina y de la recta razón. El otro defecto está en el mismo pecador y es la privación de la virtud introducida por el anterior defecto del acto. Ahora bien, aunque al recuperar uno la gracia se elimine el segundo defecto, el primero no ha sido eliminado totalmente. En efecto, es necesario que, en la medida en que alguien ha obedecido a su voluntad fuera de la ley de Dios, recompense en sentido contrario de modo que se guarde la igualdad de la justicia. Por este motivo, después de haber recuperado la gracia, está pendiente la satisfacción y el hombre aún es reo de la pena temporal.

Artículo 3: Si el pecado se divide convenientemente en mortal y venial
(I-II q88 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado se divide inconvenientemente en mortal y venial. En efecto, aquellas realidades que difieren hasta el infinito, no concuerdan en un solo género, como Creador y criatura o ente y no-ente. Ahora bien, el pecado venial y el mortal son de ese tipo, puesto que al uno se le debe la pena temporal, mientras que al otro se le debe la pena eterna, como está claro en el texto. Luego el pecado no debe dividirse en esos dos modos.

2. Una determinación que disminuye la naturaleza de aquello a lo que se añade le trae su opuesto, pues se sigue correctamente: es un hombre muerto, luego no es un hombre. Ahora bien, lo venial es una determinación que disminuye la naturaleza del pecado, pues por el hecho de ser pecado es digno de pena y no de venia. Luego el pecado venial no debe dividir el pecado frente al mortal, como "animal muerto" no divide al género "animal" en contraposición a "animal vivo".

3. Toda división debe hacerse por opuestos. Ahora bien, los términos "mortal" y "venial" no son opuestos, ya que pueden darse juntos. Luego inconvenientemente se divide el pecado en mortal y venial.

4. La culpa se opone a la gracia. Ahora bien, el pecado venial no se opone a la gracia, porque se da junto con ella. Luego el venial no es un pecado y, así, no debe dividir el género del pecado contraponiéndose a mortal.

5. En todo pecado se encuentra la aversión al bien inmutable como lo formal en él. Ahora bien, en el venial no hay aversión al bien inmutable, puesto que, al pecar venialmente, uno no se aparta del fin último, sino que permanece en la vía, aunque desordenadamente. Luego el pecado venial no es propiamente pecado y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, se lee: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros" (1 *Jn*., 1, 8). Ahora bien, es evidente que no habla del pecado mortal, puesto que los santos carecen de él. Luego es necesario establecer que hay pecado venial.

Además, la disposición y el hábito pertenecen a la misma especie de cualidad, por lo que se da la ciencia como disposición y como hábito. Luego, de modo semejante, es preciso que en el pecado haya algo que se comporte a modo de disposición y otra cosa que tenga la perfecta naturaleza de pecado. Ahora bien, la disposición al pecado mortal es el pecado venial. Luego es necesario aceptar el pecado venial además del mortal.

SOLUCIÓN

Hay dos modos de dividir lo común en aquellas cosas están bajo él, al igual que hay un doble modo de comunidad. En efecto, hay una división de lo unívoco en especies mediante diferencias por las que la naturaleza del género es participada igualmente en las especies, como animal se divide en hombre y caballo, y otros de ese tipo. Pero es otra la división de aquello que es común por analogía, que se predica según una razón perfecta de uno de los miembros, y del otro imperfectamente y de modo relativo, como el ente se divide en sustancia y accidente, y en ente en acto y en ente en potencia. Esta división es como una división intermedia entre el equívoco y el unívoco, y de este tipo es la división del pecado en mortal y venial. En efecto, la razón de pecado se encuentra perfectamente en el mortal, pero se encuentra en el venial imperfectamente y de modo relativo. Por lo tanto, lo mínimo que puede haber de razón de pecado en algún acto, está en el venial, al igual que lo mínimo que puede haber de la naturaleza del ente se encuentra en el ente en potencia y en el ente por accidente, y esto mismo lo manifiestan los nombres. En efecto, lo venial no corresponde al pecado más que en cuanto que conlleva una imperfección en la razón de pecado, mientras que lo mortal se le debe al pecado en cuanto es pecado. Por este motivo, el pecado mortal significa algo perfecto en el género del pecado; en cambio, el venial, algo imperfecto.

RESPUESTAS

1. El mortal y el venial no convienen en el pecado como en un género predicado unívocamente de ellos, sino como en algo que les es común por analogía.

2. La venia se le debe a una cosa de dos modos: uno, como a aquello que se perdona; el otro, como a aquello que es la causa de perdón. Como a aquello que se perdona sólo corresponde al pecado, puesto que nada se perdona sino lo que merece pena. Como a aquello que es motivo de perdón, la venia nunca se le debe al pecado, sino que se le debe o a una debilidad o a algo que produce una imperfección en el género del pecado. Ahora bien, el pecado venial no es llamado venial como motivo del perdón, sino como aquello que fácilmente se perdona por su imperfección en su razón de pecado. Por lo tanto, por el hecho de que se llame venial no se niega toda su razón de pecado como cuando al decir que está muerto se elimina toda la naturaleza del hombre. En consecuencia, no se sigue que el pecado venial no sea pecado, sino que es algo imperfecto en el género del pecado.

3. La oposición entre venial y mortal es según lo perfecto y lo imperfecto; de ahí que no se excluyan totalmente, sino que el uno es una disposición para el otro. O se puede decir que no hay inconveniente en que los opuestos estén en el mismo sujeto, pero no bajo el mismo aspecto y, por este motivo, dado que el pecado venial y el mortal no están en el hombre según un mismo acto, sino según actos diversos (los cuales no se dan simultáneamente), no es necesario que se niegue la oposición del venial y el mortal.

4. El pecado que tiene la completa razón de culpa se opone directamente a la gracia; pero el pecado venial, que tiene una imperfecta razón de culpa, sólo se opone a la gracia

indirectamente, esto es, en cuanto que es una cierta disposición al mortal. Ahora bien, no hay inconveniente en que las cosas que son opuestas de este modo se den a la vez, como la sequedad, que es una disposición para el calor, se da juntamente con el frío. Por lo tanto, no hay inconveniente en que el pecado venial sea una culpa y se dé junto con la gracia.

5. El apartarse del fin inmutable se produce de dos modos: o en hábito, o sólo en acto. Se aparta según el hábito quien se fija un fin distinto contrario, y esto sucede en el pecado mortal; por lo tanto, el que peca mortalmente es como quien se sale de la vía. En cambio, alguien se aparta sólo en acto cuando lleva a cabo un acto con el que no se encamina a Dios porque se adhiere desordenadamente a aquello que se ordena al fin, pero no hasta el punto de constituir como fin aquello que es para el fin; y esto es lo que sucede en el pecado venial. Por lo tanto, el que peca venialmente se asemeja a aquél que se detiene demasiado en la vía, y esto es alejarse sólo relativamente, al igual que lo que retarda el movimiento de un cuerpo grave no elimina su gravedad e inclinación al fin, pero la eliminaría si produjera el movimiento que le es contrario, como cuando de un cuerpo grave se genera uno ligero.

Artículo 4: Si el pecado venial se distingue del mortal
(I-II q88 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado venial no se distingue del mortal. En efecto, todo lo que elimina la virtud es pecado mortal. Ahora bien, todo pecado elimina la virtud, puesto que todo pecado es un alejamiento de la igualdad y la virtud es una cierta igualdad. Luego el pecado venial no se distingue del mortal.

2. Las cosas que se distinguen por sí mismas no se convierten una en otra. Ahora bien, el venial y el mortal se convierten uno en otro. En efecto, nada hay venial que no se haga mortal cuando complace; y, de modo semejante, toda culpa mortal, con la confesión, se convierte en venial, como dice San Ambrosio (*De apol.,* hacia el final). Luego el venial y el mortal sólo se distinguen por accidente.

3. Si se dice que el pecado mortal se distingue del venial porque el mortal va contra el precepto mientras que el venial se hace al margen [*praeter*] del precepto, se responde, en contra, que los preceptos de la ley de la disciplina se distinguen de los preceptos de la ley natural en que los preceptos de la ley de la disciplina prohiben las cosas que son solamente malas porque son prohibidas; en cambio, los preceptos de la ley natural prohiben las cosas prohibidas porque son malas. Luego, en aquellas cosas que son prohibidas por la ley natural, la distinción del mal no se toma de la prohibición de la ley, sino más bien de la misma naturaleza del acto.

4. Fuera de la afirmación nada hay más que la negación, y fuera de la negación sólo existe la afirmación, puesto que no hay término medio entre la afirmación y la negación. Ahora bien, quien no hace lo ordenado por un precepto afirmativo, actúa contra el precepto; de modo semejante, quien hace lo que está prohibido con un precepto negativo, obra contra el precepto. Luego todo el que peca al margen del precepto, peca contra el precepto y, así, la distinción es nula.

5. Si se dice que el pecado mortal y el venial se diferencian porque el venial es un alejamiento del término medio de la virtud, pero un alejamiento muy cercano al medio, mientras que el mortal es una salida lejana del término medio, como dice el Filósofo en *Ethica* (II, 9): quien se separa poco del medio, no es vituperado; se responde, en contra, como se dice en ese mismo texto, que no es algo definido para nosotros cuándo uno se aparta mucho del término medio o cuando se aleja poco. En consecuencia, si la diferencia entre mortal y venial sólo se establece de conformidad con una separación grande o pequeña del término medio, no podría entre nosotros determinarse qué pecado es mortal y cuál es venial; pero esto sería muy peligroso.

EN CONTRA, la diversidad de las penas corresponde a la diversidad de la culpa. Ahora bien, la pena temporal difiere de la eterna. Luego también el pecado venial difiere

del mortal, puesto que al primero se le debe una pena temporal y al segundo, la eterna.

Además, en todo género, lo perfecto y lo imperfecto tienen una distinción determinada. Ahora bien, en el género del pecado, lo perfecto y lo imperfecto corresponden al pecado mortal y al venial respectivamente, como es claro por lo dicho. Luego hay necesariamente una distinción determinada entre ellos.

SOLUCIÓN

Como es claro por lo dicho, se llama pecado venial aquél cuyo reato se absuelve fácilmente, y por eso se llama venial de tres modos. De un modo, se llama venial por la causa aquél que es fácilmente perdonable porque la causa del pecado tiene una cierta índole de culpabilidad, como son aquellos actos que se cometen por ignorancia o debilidad. De un segundo modo, se llama venial por algo que le adviene, esto es, porque, mediante una cosa que sobreviene al pecado, su pena se hace fácilmente remisible, como la confesión, que al añadirse al pecado mortal hace su pena proporcionada a las fuerzas del penitente, en virtud de la potestad del confesor. De un tercer modo, se llama venial al que es por sí mismo fácilmente remisible porque llega plenamente a la naturaleza perfecta del pecado; y éste es propiamente el pecado venial del que ahora tratamos, el cual se distingue del mortal. En efecto, el llamado pecado venial del primer y segundo modo no se diferencia del mortal, puesto que el mortal puede ser cometido por ignorancia y aquello que es mortal se hace venial con la confesión.

Ahora bien, la imperfección del pecado puede ser de dos modos: o por el género del acto o por parte del que peca. El género del acto se toma de la materia y del objeto; por lo tanto, así como se dice bueno por el género a causa de la debida materia, así también se dice malo por el género a causa de la materia indebida, y es venial por el género a causa de la materia en la que se peca. Por otra parte, el pecado se encuentra perfectamente en aquella materia en la que, si se peca, se destruye la virtud de la caridad hacia Dios y al prójimo, por la cual se da vida al alma. Por este motivo, cuando uno peca en cosas sin cuya observación no queda en pie el sometimiento del hombre a Dios ni la alianza de la sociedad humana, entonces hay pecado mortal por el género. El Filósofo, en *Ethica* (V, 10), llama "malicias" a estos pecados; de ahí que opine que no todo vicioso sea malo, como no es posible que un hombre esté debidamente sometido a Dios, si no cree en Él, si no le obedece y cosas semejantes. De igual manera, la sociedad de la vida humana no podría conservarse si no se le respetase a cada uno lo que es suyo; por este motivo, el hurto y otras clases de injusticia son pecados mortales por el género, y en todos los otros casos ocurre de modo similar. A su vez, aquellas cosas sin las que la sociedad humana puede conservarse, no consiguen que el pecado sea mortal según el género; aunque el acto sea también deforme, como un juego inútil y cosas semejantes; tales cosas son veniales según el género. Ahora bien, de la misma manera que lo que es bueno según el género puede hacerse mal pero no a la inversa, así también lo que es venial según el género puede ser hecho de un modo tal que sea mortal, como cuando se cree que es mortal lo que es venial cuando alguien se complace en una realidad temporal

hasta el punto de constituir en ella su fin, puesto que así no se guarda la debida reverencia a Dios, que es el fin último y por el cual hay que amar todas las cosas.

Por otro lado, por parte del que peca, la imperfección del pecado se produce debido a la imperfección de la potencia que emite el acto, como los primeros movimientos de la sensualidad, que preceden a la deliberación, son pecados veniales, aunque estén en una materia de pecado mortal. Pero estos son veniales por accidente y, por este motivo, si se añade el consentimiento de la razón deliberada, se convierten en mortales.

RESPUESTAS

1. El pecado venial no corrompe la virtud respecto al hábito, pues esto es propio del pecado mortal, sino que se aparta de la igualdad que la razón pone en el acto de la virtud.

2. La respuesta es clara por lo dicho, pues la dificultad procede del pecado que es venial por algo sobreañadido. Además, no hay inconveniente en que el venial se convierta en mortal, al igual que lo que es bueno por el género puede hacerse mal.

3. Los preceptos de la ley pretenden ordenar al hombre al amor de Dios y del prójimo, puesto que el fin del precepto es la caridad, como se ve en 1 *Timoteo* (1, 5). Por este motivo, son mortales por el género sólo aquellos de los que se ha dicho: en efecto, estos son hechos directamente contra los preceptos de la ley, no sólo de la ley escrita, sino también de la ley natural. Ahora bien, aunque una cosa no sea mala porque esté prohibida por la ley externa, sin embargo, es mala porque es prohibida por la ley interior. En efecto, la ley interior es la propia luz de la razón, por la que discernimos las cosas que hay que hacer; y todo lo que en los actos humanos está de acuerdo con esa luz interior es totalmente recto, mientras que lo que va contra esa luz es malo y antinatural al hombre. Por lo tanto, se llama malo porque lo prohibe la ley interior.

4. La afirmación opuesta al precepto negativo es tanto al margen del precepto como contra el precepto; de modo semejante, también lo es la negación opuesta al precepto afirmativo. Ahora bien, algunas afirmaciones y negaciones son opuestas no directamente a los preceptos afirmativos y negativos, sino indirectamente, porque disponen a aquellas cosas que se oponen directamente y, por ello, están al margen del precepto, pues ellas, consideradas de ese modo, no están en disonancia con la luz de la razón en cuanto que apartan del fin último, sino en cuanto que son ciertos impedimentos del fin.

5. Este modo recién dicho de estar cercano o alejado del justo medio hace que el pecado sea venial o mortal, y no como pretende la objeción, de manera que la diferencia se establece en cuanto al apartarse o no del fin de la virtud, y no sólo según la intensidad y la debilidad de las circunstancias, como pretende la objeción.

Artículo 5: Si el pecado mortal y el venial difieren por la pena eterna y la temporal

(I-II q72 a5; q87 a5; III q86 a4)

1. Parece que el pecado mortal y el venial no se diferencian por la pena eterna y la temporal. En efecto, todas las cosas que son finitas pueden tener una proporción recíproca. Ahora bien, la conversión que hay en el pecado venial es finita, y de forma semejante también la que se halla en el pecado mortal. Por tanto, son proporcionales. Ahora bien, la cantidad de la pena es según la medida del placer, la cual se obtiene por la conversión, como está escrito en *Apocalipsis*: "Cuanto se envaneció y se entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y de llanto" (*Ap.,* 18, 7). Luego la pena del pecado venial debe ser proporcionada a la pena del mortal y, de este modo, no se diferencian según lo eterno y lo temporal.

2. La cantidad de la pena es según la cantidad de la culpa. Ahora bien, quien peca mortalmente no peca durante un tiempo infinito, aunque peque contra un bien infinito. Luego no debe ser castigado con una pena eterna, sino con el daño del bien infinito de un modo temporal.

3. Si se dice que es castigado eternamente puesto que pecó en su fin eterno [*in suo aeterno*], se responde que, dado que hay muchos que no perduran en el acto de pecado todo el tiempo de su vida, sino que cuando pecan piensan que se retirarán alguna vez del acto de pecado, un hombre tal, según esto, no pecó en su fin eterno y, así, no debe ser castigado con una pena eterna.

4. Ningún juez, a no ser que sea cruel, inflige una pena como complacido en la pena, sino en vista de la enmienda. Así pues, si Dios es un juez piadosísimo, solamente inflige la pena por un pecado mortal en vista de la enmienda de quien castiga y, así, parece que no castiga eternamente.

5. En contra, parece que también al pecado venial se le debe una pena eterna. En efecto, sucede que alguien permanece en pecado venial todo el tiempo de su vida. Por lo tanto, como dice San Gregorio (*Dial.*, IV, 44), si uno es castigado eternamente porque pecó en su fin eterno, parece que ese hombre debe ser castigado eternamente.

6. Supóngase que alguien muere en pecado mortal y venial. Es claro que tan pronto como muere desciende al Infierno. Por tanto, puesto que el pecado venial no queda sin castigo, en el Infierno es castigado no sólo por el pecado mortal sino también por el venial. Ahora bien, la pena del Infierno es eterna, porque en el infierno no hay redención. Luego el pecado venial es castigado con una pena eterna.

7. Supóngase que alguien llega sin estar bautizado a la edad perfecta, en la que ya puede ser tenido como reo de la pena de pecado, y en el primer instante de ese tiempo

peca venialmente y muere. Es manifiesto que aquél es castigado por el pecado venial. Ahora bien, no es castigado en el Limbo de los niños, puesto que en él no existe la pena sensible que se le debe al pecado venial; tampoco es castigado en el Purgatorio, puesto que no tiene la gracia, sin la que no puede haber ninguna purificación del pecado. Luego, por un pecado venial, será castigado en el infierno y, así, el pecado venial obliga a la muerte eterna, al igual que el mortal.

SOLUCIÓN

La razón por la que un pecado mortal obliga a la pena eterna puede tomarse de tres modos. Primero, por parte de aquél contra quien se peca, que es infinitamente grande, a saber, Dios; por lo que la ofensa cometida contra Él es digna de una pena infinita, puesto que cuanto más digno es aquél contra quien se peca, tanto más se castiga el pecado. Segundo, por parte de la voluntad del que peca, pues es evidente que el que peca mortalmente pone el fin de su deleite en aquello en lo que peca mortalmente, hasta el punto de que con ello desprecia incluso a Dios. Además, es evidente que todo el que ama de modo máximo una cosa como fin de su voluntad, por eso mismo, querría siempre adherirse a ella y, por este motivo, el que peca mortalmente, con el acto de su voluntad con el que elige el pecado mortal, elige adherirse siempre al pecado, a no ser que por accidente lo apartara el temor de la pena o algo de este tipo; pero si pudiese adherirse infinitamente, siempre se adheriría. Éste es el motivo por el que peca en su fin eterno y por ello es digno de la pena eterna. Tercero, por parte del estado del que peca mortalmente, quien, por el pecado, es privado de la gracia, por lo cual, como no puede haber remisión de la culpa sin la gracia, si muere en pecado mortal, siempre permanecerá en la culpa, ya que después no puede recibir la gracia. Ahora bien, permaneciendo la culpa, está siempre sometido a pena; de otro modo, permanecería algo desordenado en el universo, por lo que aquél será castigado para siempre. El pecado venial, en cambio, ni es contra Dios ni se establece el fin en él ni priva de la gracia, por lo que no se le debe una pena eterna, sino solamente temporal.

RESPUESTAS

1. La conversión del pecado mortal y la conversión del pecado venial no son proporcionales. En efecto, con la primera un hombre se adhiere a una realidad temporal como a su fin; con la segunda, en cambio, se adhiere a ella como a un medio, y estas dos cosas no son proporcionales, ya que no son del mismo género. En efecto, la proporción es la conmensuración de cantidades del mismo género, como se lee en Euclides (*Geom.,* libro V, def., 3).

2. Por el hecho de que peca contra algo infinito, se le debe una pena infinita. Ahora bien, no puede ser infinita en la dureza, puesto que en una criatura finita no puede haber una cualidad infinita; pero se compensa con una duración infinita, puesto que la criatura racional es capaz de una duración infinita. Y puesto que ha pecado actualmente, se le debe tanto la pena de daño como la pena de sentido.

3. No se dice que pecó en su fin eterno porque ha permanecido siempre en el acto de pecado, sino porque, en un solo acto de su voluntad, se adhirió al pecado de un modo tal que se adheriría para siempre, si pudiera hacerlo impunemente. O se puede responder que se dice que pecó en su fin eterno quien pecó mortalmente, puesto que, mediante el pecado mortal, se privó de la gracia, sin la cual el hombre no puede ser liberado del pecado, motivo por el que se hace impotente para resurgir. Por lo tanto, en cuanto estuvo en su poder, él se obligó a permanecer en el pecado eternamente.

4. Dios no inflige la pena eterna como complacido en la pena por la pena misma, sino porque se complace en el orden de su justicia, cuya belleza se manifiesta en la pena perpetua de una culpa perpetua.

5. Quien peca venialmente no peca en su fin eterno, puesto que ni se adhiere al pecado venial como a su fin, pues que en ese caso sería mortal, ni se vuelve incapaz para resurgir, motivo por el que no se le debe la pena eterna, aunque tal vez pudiera mantenerse en pecado venial todo el tiempo de su vida.

6. Quien muere con pecado mortal y venial es castigado también en el Infierno por el venial, y, no obstante, recibe una pena mucho menos dura que la pena que se impone por el mortal. Pero esto le adviene accidentalmente al pecado venial en cuanto está unido al mortal, que priva de la gracia, sin la que no puede haber pena purgativa ni expiativa.

7. La suposición expuesta en la objeción es imposible, lo que se manifiesta así: si una cosa es suficiente para excusar un pecado mayor, mucho más basta para excusar uno menor. Ahora bien, la imperfección de la edad excusa un pecado mortal, de modo que un niño que aún no tiene el uso del libre albedrío no es considerado como reo de un pecado mortal, aunque realice un acto que, por su género, sea pecado mortal. Por lo tanto, con mayor razón la infancia excusa de que le sea imputado un pecado venial, y por esto no puede suceder que un hombre peque venialmente antes del tiempo en que tiene uso de razón para poder pecar ya mortalmente. Ahora bien, tan pronto como llegue al tiempo del uso de razón o bien tendrá la gracia o bien estará en pecado mortal, puesto que si hace lo que está de su parte, Dios le infunde la gracia; pero si no lo hace, peca mortalmente, porque entonces ya es el momento de que piense en su salvación y se esfuerce en ella. Por esto aquella suposición es imposible. No obstante, si por un imposible se diera, entonces tal hombre sería castigado con la pena sensible en el infierno, y esta pena sería eterna. Pero esto sobreviene accidentalmente al pecado venial en cuanto que se da sin la gracia.

Exposición de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

"Algunos dicen que constituyen un solo pecado, mientras que otros dicen que son pecados diversos". Las dos opiniones son verdaderas, interpretadas de un cierto modo. En efecto, si se considera la voluntad unida al acto, la voluntad y el acto externo constituyen un solo pecado; pero si se considera la voluntad separada del acto, hay numéricamente dos pecados, pero uno solo en especie.

"Y a estos, los primeros les responden". Además de la respuesta que aquí se propone, puede darse otra, que ha sido expuesta en el primer artículo.

"Además, suele preguntarse si, cuando alguien comete un pecado voluntariamente y han pasado la voluntad de hacerlo y su realización, antes de hacer verdadera penitencia, aquel pecado está en él hasta que haga penitencia". Dado que en el pecado no sólo están el acto y el reato, sino también la mancha, parece que se procede de modo insuficiente al no mencionarse la mancha. Pero hay que replicar que la mancha es algo medio entre el acto de pecado y el reato, como un efecto del acto y el fundamento del reato, por lo que el medio es sobreentendido por los extremos.

"Y el pecado nunca está en alguien según el acto sin que esté también según el reato, salvo el pecado original". La razón de esto es que el acto desordenado del pecado causa la mancha y el reato. Ahora bien, una vez puesta la causa no puede no estar el efecto, motivo por el cual es imposible que, mientras perdura el acto, el reato pase. Pero de qué modo puede ocurrir esto en el pecado original, se ha dicho antes.

"Dos son, pues, los géneros de pecado". Se dice esto para mostrar que la división del pecado en mortal y venial no es la división de un unívoco, puesto que así se diría que mortal y venial son dos especies de pecado, sino que es la división de un análogo; y debido a esto se dice que mortal y venial son géneros de pecado, como no concordando en un mismo género.

División de la segunda parte del texto

"En la Escritura, los modos de los pecados tienen varias distinciones". En la parte anterior, el Maestro examinó ciertas condiciones exigidas para el pecado como partes integrantes del mismo; aquí trata sobre las diversas divisiones del pecado. Se divide en dos partes: en la primera continúa con las divisiones relativas al pecado en general; en la segunda, prosigue con la división de los pecados capitales, donde dice: "Además hay que saber que hay siete vicios principales o capitales". La primera parte se divide en dos: en primer lugar, expone determinadas distinciones de los pecados que se toman por parte de la realidad; en segundo lugar, expone una distinción tomada por parte del nombre, donde dice: "También tiene una denominación diversa". Sobre lo primero hace tres cosas: primero, distingue los modos de los pecados por los motivos o raíces; segundo, los distingue por los actos en los que radica el pecado, donde dice: "En otro texto, se dice que el pecado se produce de tres modos"; tercero, los distingue por los objetos, donde dice: "También se dice que el hombre peca contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo".

"Además hay que saber que hay siete vicios principales o capitales". Aquí expone la distinción de los vicios capitales. Se divide en dos partes. En la primera enumera los vicios capitales; en la segunda, los reduce a un solo principio, donde dice: "Tanto estos como todos los otros males se originan de la soberbia". Y en torno a este punto hace tres cosas: en primer lugar, muestra que la soberbia es el origen de los vicios capitales; en segundo lugar, formula una objeción, donde dice: "A esto parece oponerse lo que dice el Apóstol"; en tercer lugar, soluciona la objeción, donde dice: "Pero se entiende que las dos cosas son correctas". Acerca de lo primero hace dos cosas: primero, muestra que la soberbia es el principio de todos los pecados; después, señala las especies de la soberbia, donde dice: "Hay… cuatro especies de soberbia".

Cuestión 2

Aquí se investigan cinco cosas: 1. Sobre la distinción de los pecados que se toma de sus raíces; 2. Sobre la división de los pecados que se toma del acto;. 3. Sobre la división de los vicios capitales; 4. Sobre la distinción de las especies de la soberbia señaladas en el texto; 5. Sobre si en pecados tan distintos puede haber igualdad en la gravedad de la culpa.

Artículo 1: Si los pecados se distinguen por sus raíces
(I-II q72 a1)

OBJECIONES

1. Parece que los pecados se distinguen de un modo inconveniente según sus raíces. En efecto, la raíz es semejante al fundamento. Ahora bien, el pecado no tiene fundamento, como se dice en la *Glossa* a *Mateo* (7). Luego no tiene raíz y, por consiguiente, los pecados no deben ser distinguidos de conformidad con sus raíces.

2. La raíz del árbol no es el árbol. Por tanto, la raíz del pecado no debe ser el pecado. Ahora bien, el deseo que excita de mala manera y el temor que abate indignamente son unos pecados determinados. Luego se señalan de forma inconveniente como raíces de los pecados.

3. El temor tiene su origen en el amor. Ahora bien, puede llamarse raíz de una cosa aquello de lo que nace. Por tanto, el amor es la raíz del temor y, así, es la raíz de todas las cosas que se generan del temor. Luego el temor no debe diferenciarse como raíz opuesta frente al deseo, que es el amor.

4. Todas las cosas que convienen en algo único no se distinguen según ese algo único. Ahora bien, todos los pecados convienen en una sola raíz, pues "la raíz de todos los males es la codicia", como está escrito en 1 *Timoteo* (6, 10). Luego los pecados no deben distinguirse según la raíz.

5. San Agustín, en *De civitate Dei* (XIV, 28), dice que así como el amor a Dios hace la ciudad de Dios, así también el excesivo amor a uno mismo hace la ciudad de Babilonia. Ahora bien, todo lo que pertenece al género de los pecados corresponde a la ciudad de Babilonia. Luego la raíz de todos los pecados es una sola: el amor a uno mismo; y ésta no es la raíz señalada aquí.

6. En 1 *Juan* (2, 16), se lee: "Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida". De estas cosas nacen todos los males. Luego, al omitirse todas estas cosas aquí, no se manifiestan suficientemente las raíces de los pecados.

7. En *Eclesiástico* está escrito: "La soberbia es el inicio de todo pecado" (*Eclo*., 10, 15). Además, San Ambrosio (*De parad.*, VIII) dice que todo pecado proviene del desprecio, y San Agustín (*De lib. arb.*, 2), dice que todo pecado proviene del error. Luego no parece claro que los pecados se distingan según la raíz, sino que convienen en una raíz única. Además, por lo dicho parece que las raíces de los pecados son expuestas de modo insuficiente en el texto.

SOLUCIÓN

La raíz se encuentra propiamente en los árboles, mientras que en los pecados se

encuentra en sentido traslaticio. De ahí que sea necesario que la raíz en los pecados se encuentre a semejanza de la raíz en los árboles. Ahora bien, en el árbol la raíz es aquello por medio de lo cual el árbol toma el alimento mediante el cual se robustece y fructifica. Por su parte, el pecado se robustece por aquello por lo que el hombre se inclina al pecado. Ahora bien, esto es el bien buscado, al que el que peca se convierte desordenadamente, dado que el fin mueve eficientemente. De ahí que sea necesario que se señale la raíz del pecado por parte de la conversión y se llame raíz a aquello de lo que nace el pecado.

Ahora bien, el acto de pecado puede originarse de tres modos: el primero, de otro acto de pecado, según lo cual se señaló antes (en d36), que un pecado es causa de otro; el segundo, de un hábito corrompido que emite un acto de pecado; y el tercero, de una pasión o inclinación a la pasión, inclinación que es consecuencia de la corrupción de la naturaleza. Ahora bien, el acto de pecado no recibe propiamente el nombre de raíz, sino que más bien él proviene de la raíz; de ahí que el origen de un pecado que proviene de otro pecado se asemeje más al origen de una rama que nace de otra rama. Semejantemente, el hábito, tomado en sentido propio, no puede provenir de la primera raíz del pecado. En efecto, dado que el hábito del pecado no es natural ni infuso, es preciso que haya sido adquirido por un acto de pecado. Queda, pues, decir que la raíz del pecado en nosotros o es una pasión o es la inclinación a la pasión, inclinación que es la consecuencia de la corrupción del pecado original.

Ahora bien, dado que en los bienes mutables, a los que el hombre se vuelve desordenadamente con el pecado, hay un cierto orden según el cual uno es el fin del otro, y dado que siempre aquellas cosas que son para el fin son más numerosas que el propio fin, es necesario que cuanto más próxima al fin último se tome la raíz del pecado, tantas menos raíces se encuentren. Pero el fin último en el amor de los bienes mutables es el propio hombre y, con la mirada puesta en ese fin, él busca todas las demás cosas. Por esto, si la raíz del pecado se toma por parte del propio pecador, será una sola; pero si se toma por parte de aquellas cosas que el que peca busca a causa de sí mismo, entonces las raíces serán múltiples.

De modo semejante también el apetito respecto al bien mutable es de dos modos: uno, como lo que persigue lo que estima conveniente para sí, el otro modo, como lo que huye del mal o de lo nocivo. Ahora bien, así como el mal solamente tiene el ser como privación del bien, así también se huye del mal solamente en la medida en que se ama el bien, y por eso la fuga del mal se reduce al deseo del bien como a su causa primera.

Por consiguiente, según esto, hay que tener presente que los Santos señalan de diverso modo las raíces del pecado. En efecto, la pasión que es raíz del pecado, lo es: o bien según la inclinación del apetito hacia lo que es el fin último de los bienes mutables -y así San Agustín pone el amor a sí mismo como raíz del pecado-; o lo es según la inclinación del apetito hacia aquellas cosas que son buscadas por dicho fin. Y esto acaece

de dos modos: uno, según la inclinación del apetito sólo al bien, a causa del cual se rehuye el mal; el otro, según la relación del apetito a ambas cosas. Si se toma del segundo modo, esto es, según la inclinación del apetito al bien mutable y al mal opuesto, las raíces de los pecados son así las que se señalan en el texto, esto es, el deseo desenfrenado que inflama negativamente y el temor que abate de manera negativa. Pero, si se toma del primer modo, puede ser a su vez de dos maneras: la primera, según la inclinación del apetito al bien exterior universalmente, y así será una sola la raíz, esto es, el deseo desenfrenado; el segundo, de modo particular a diversos bienes, que son de tres clases, por lo que así habrá tres raíces: una, la concupiscencia de la carne, sobre el bien deleitable del sentido; otra, la concupiscencia de los ojos, sobre los bienes externos ordenados al uso; y la tercera, la soberbia de la vida, sobre los bienes según la estimación, como el honor, la dignidad y semejantes.

RESPUESTAS

1. El pecado no tiene fundamento en cuanto aquel aspecto por el que es una aversión, puesto que así no es nada; pero el pecado puede tener una raíz por parte de la conversión, por la que es algo.

2. El temor o el deseo, en cuanto que dan nombre a un acto de pecado, no son raíces, sino que lo son en cuanto designan la pasión, o la inclinación a la pasión, para tomar una raíz más remota.

Las respuestas a las objeciones 3, 4, 5 y 6 son claras por lo que se ha dicho.

7. Todas aquellas cosas se toman por parte de la aversión. Por ello, hablando con propiedad, no tienen carácter de raíz, puesto que nadie actúa tendiendo al mal, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4). No obstante, tienen carácter de inicio. En efecto, se dice que la soberbia es el inicio de todo pecado, porque un defecto preexistente puede ser inicio de un acto deficiente en cuanto que es deficiente. Ahora bien, aquel defecto que precede al pecado puede encontrarse en dos lugares: uno, en la razón que dirige, y así se dice que todo pecado proviene del error en cuanto que el error se identifica con la ignorancia de la elección según la cual todo malvado es ignorante -como se dice en *Éthica* (III, 3); se encuentra en segundo lugar en la voluntad que ordena el acto en cuanto que no se adhiere intencionada ni solícitamente a las cosas que son de Dios, y así son el desprecio y la soberbia, según las cuales uno no se preocupa de someterse al precepto ni a quien lo impone. Y de la misma manera que la aversión y la conversión, según la realidad, son un único pecado, aunque se diferencien según su referencia a los diversos términos, así también la soberbia -tomada de este modo, en cuanto que es inicio-, y la codicia -en cuanto que es raíz-, se identifican según la realidad y difieren conceptualmente del modo dicho. Por este motivo San Agustín, en *De Genesi ad litteram* (XI, 15), dice que la soberbia y la codicia no son como dos males, sino como un solo mal.

Artículo 2: Si el pecado se divide convenientemente en pecado de pensamiento, de palabra y de obra

(I-II q72 a7; q100 a5-a6)

Subcuestión I

OBJECIONES

1. Parece que la segunda división señalada en el texto no es conveniente ni apropiada. En efecto, en un mismo género las primeras diferencias que dividen son las mismas. Ahora bien, el pecado constituye un solo género, al menos analógico. Luego el pecado se distingue inapropiadamente con tan variadas divisiones.

2. El afecto tiene más carácter de pecado que el pensamiento, que pertenece al conocimiento. Ahora bien, él no hace mención del afecto. Luego divide el pecado de modo insuficiente.

3. Los actos externos son ejercidos mediante los miembros externos. Ahora bien, la lengua es uno de los miembros externos. Luego la palabra proferida por la lengua no debe distinguirse del pecado de obra, que también es un pecado de acto externo.

4. La circunstancia del acto no debe distinguirse frente al acto. Ahora bien, la costumbre es una circunstancia del pecado. Luego no debe dividirse el pecado de costumbre frente al pecado de obra.

5. El pecado de omisión es una especie de pecado que no se contiene bajo ninguno de estos miembros. Luego es una división insuficiente.

Subcuestión II

OBJECIONES

1. Además, se pregunta por aquella otra división que es por los objetos, porque parece que es insuficiente. En efecto, se dice que quien peca, peca contra aquél al que daña con su pecado. Ahora bien, al pecar no podemos dañar a Dios, como se dice en *Job*: "Si pecaras, ¿qué daño le harías? Si multiplicaras tus injusticias, ¿qué perjuicio le causarías?" (*Job,* 35, 6). Luego se dice inapropiadamente que uno peca contra Dios.

2. No puede tenerse odio a aquello que es causa del amor. Ahora bien, el hombre es la causa de amarse a sí mismo, puesto que el hombre no ama sino lo que para él es un bien. Por tanto, nadie puede tenerse odio a sí mismo. Ahora bien, pecamos contra aquél al que odiamos. Luego nadie peca contra sí mismo.

3. El pecado se opone a la caridad. Ahora bien, en los preceptos de la caridad no se da un precepto especial sobre el amor a sí mismo, sino que está incluido en el amor a Dios y al prójimo. Luego el pecar contra sí mismo no debería ponerse como un determinado modo de pecado.

4. Quien peca contra el prójimo, peca contra Dios y contra sí mismo. Luego el

pecado contra el prójimo no debe dividirse en contraposición al pecado que va contra uno mismo y contra Dios.

Subcuestión III

OBJECIONES

1. Además, se pregunta sobre la otra división que se toma según los nombres, pues no es propio del sabio preocuparse de los nombres. Ahora bien, el teólogo es el más sabio. Luego no debe entrometerse en la división de los pecados realizada según los nombres, sino que debe usarlas como de ellas hace uso la mayoría.

2. De la misma manera que se llama "delito" [*delictum*], porque una cosa es "abandonada" [*derelinquitur*], así también se llama pecado porque uno se aleja del "camino" [*aberratur*], ya que la aversión es lo formal en el pecado, del cual recibe el nombre. Luego parece que la primera diferencia señalada es nula.

3. Con la ignorancia se comete un pecado no sólo de omisión, sino también de transgresión. Luego, dado que el delito significa propiamente la omisión, ya que se dice que el delito es como una cosa abandonada [*derelictum*], parece que es inapropiada la segunda explicación en la que se explica el delito como lo que se hace por ignorancia.

SOLUCIONES

Solución I

Esta división es hecha de conformidad con los grados con los que se realiza el progreso para completar el pecado. Ahora bien, estos grados son considerados en la medida que un grado se añade a otro para perfeccionar el pecado. De ahí que sea necesario que el segundo grado incluya en sí mismo al pecado y, así, es como la división de un todo potestativo. Pero la adición de un acto a otro puede ser de muchos modos, y según esto son diversos los grados en el pecado. Por lo tanto, el primer grado del pecado está en el primer acto de pecado, sobre el cual se añaden otros. Pero éste es un acto interno, esto es, un acto de la voluntad; y éste es el primer miembro de la división, a saber, el pecado de pensamiento. A este acto se le añade otro acto que expresa y significa este acto, a saber, el acto de hablar, por lo que éste es el segundo miembro de la división. Del mismo modo, al acto de hablar se le añade el acto externo por el que los miembros del cuerpo se mueven para conseguir el fin de la voluntad; éste será el tercer grado y el tercer miembro de la división, que es el pecado de obra. En cuarto lugar, a un acto externo se añade otro acto externo, y éste es el último grado y el cuarto miembro de la división, a saber, el pecado de costumbre. En efecto, al no haber después del acto externo un acto de género distinto, es necesario que el último grado del pecado acaezca de acuerdo con la multiplicación de los actos de ese último género.

RESPUESTAS

1. La división de una cosa puede ser de muchos modos: como del género en

especies, como del sujeto en accidentes, o también de otros modos que Boecio enumera en *De divisione* (hacia el principio). Luego la división del género en especies o en diferencias primeras solamente es una, pero la división del sujeto en accidentes puede ser múltiple, puesto que a un sujeto le pueden sobrevenir muchos accidentes. Por tanto, hay que decir que la división del pecado en sus especies esenciales es mediante lo opuesto a la virtud, puesto que es preciso que se lleve a cabo según el objeto por el que son especificados el pecado y la virtud. Pero esta distinción de los pecados no se expone aquí, sino que se exponen ciertas distinciones según algunos accidentes del pecado, por lo que no hay inconveniente en que sean varias.

2. En el pecado de pensamiento está comprendido todo pecado que está en el solo acto interno, motivo por el que está incluido el afecto, sin el que no hay pecado alguno.

3. Aunque la lengua sea una parte externa, no obstante, entre las demás, es más cercana al acto interno en cuanto que corresponde al habla y el habla es un signo del acto interno, y por esto al habla le corresponde un cierto grado en el progreso del pecado, entre el pecado de pensamiento y el pecado de obra.

4. La costumbre es una circunstancia que agrava el pecado debido a la multiplicación de los actos. En la costumbre, pues, está el último progreso del pecado, razón por la que la costumbre no se pone como contrapuesta al acto tomado de modo absoluto, sino como contrapuesta al acto no acostumbrado, como sucede en la división de un todo potestativo.

5. Según la opinión de quienes dicen que en el pecado de omisión se requiere un acto interno o un acto externo, el pecado de omisión está incluido en el pecado de pensamiento, palabra y obra. Y de modo semejantemente ocurre según aquellos otros que afirman que no se requiere en él un acto externo, puesto que así el hacer incluye al no hacer; y así también en los otros casos, como se ha dicho antes.

Solución II

De la misma manera que toda virtud en cierto modo es justicia, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 2), así también todo pecado es injusticia. Ahora bien, la injusticia se produce cuando se le arrebata a uno lo que se le debe, razón por la cual la injusticia tiene como dos objetos, a saber: primero, lo que se arrebata, y esto constituye propiamente la materia del acto y es por lo que se especifica el pecado; el segundo, aquél al que se le arrebata, como un hombre a quien se le quita con injusticia una propiedad suya, y según este segundo objeto se toma esta división del pecado. En efecto, el hombre debe algo a Dios, a sí mismo y al prójimo. A Dios le debe amor, reverencia y cosas semejantes; por lo tanto, cuando se aparta de estos deberes, se dice que peca contra Dios. A sí mismo se debe la honradez y su ordenación bajo el gobierno de la razón y cosas semejantes; y cuando falla en esto, se dice que peca contra sí mismo. Finalmente, es claro lo que el

hombre debe al prójimo y, cuando falla en estas obligaciones, se dice que peca contra el prójimo; y sería lo mismo si hiciera las cosas contrarias a esos deberes.

RESPUESTAS

1. No se dice que el hombre peca contra Dios porque dañe en algo a Dios, sino porque arrebata a Dios lo que se le debe y disminuye su gloria en cuanto está en sus manos, aunque, evidentemente, no pueda conseguirlo.

2. Cada uno naturalmente se ama a sí mismo y, por ello, cada uno ama lo que estima que él es. Ahora bien, unos piensan, y con verdad, que son algo configurado por el intelecto, puesto que por esto el hombre es hombre, razón por la cual desean para sí aquellas cosas que son buenas según el intelecto y la razón, ya sea directa o indirectamente. En cambio, otros estiman erróneamente que son lo que no son debido a la naturaleza sensible que aparece externamente y por eso aman en ellos la naturaleza sensible, deseando aquellas cosas que son placenteras según el sentido. Y porque tales cosas les son malas y nocivas en relación con lo que realmente son, se dañan a sí mismos y se odian con el acto, pero no con el afecto.

3. Que el hombre se ame no significa otra cosa que el querer ser unido a Dios, puesto que el hombre debe amarse a sí mismo por Dios, y por eso el amor a sí mismo está incluido en el amor a Dios. Pero el pecado que es contra Dios no es la razón del pecado con el que el hombre peca contra sí mismo, por lo que la razón es diversa en ambos casos.

4. Aquella distinción es tomada según aquello contra lo que se peca directamente. Ahora bien, cuando uno peca contra el prójimo, peca sin duda contra sí mismo y contra Dios, pero como una consecuencia; y, semejantemente, cuando peca contra sí mismo, peca contra Dios y viceversa, por lo que la objeción no procede.

Solución III

La división de los pecados realizada según los nombres es considerada según aquello por lo que el acto se regula, esto es, según los preceptos de la ley, lo cual sucede de dos modos: uno, según la distinción de los preceptos en sí mismos, y así el delito hace referencia a los preceptos afirmativos, y el pecado hace referencia a los preceptos negativos; el otro modo, según que el que peca se aparta de los preceptos de diversos modos. En efecto, o bien se aleja de los preceptos según la razón, con ignorancia, y así es delito; o bien según la voluntad, con desprecio, y así es pecado. Con todo esto queda claro el motivo de la doble explicación.

RESPUESTAS

1. El sabio se preocupa acertadamente de los nombres en cuanto que expresan la propiedad de las cosas y no por ellos mismos. Y porque a partir de las diversas razones de los pecados se encuentran sus diferencias esenciales, no fue inconveniente proponer

esta división.

2. Aunque el pecado designe la aversión, hablando con propiedad no designa la omisión, sino más bien al acto unido a la aversión. En efecto, la omisión difiere de la aversión, pues se llama omisión por el defecto de un acto debido, mientras que la aversión recibe el nombre por la separación respecto del fin.

3. Quien hace algo por ignorancia, lo hace involuntariamente, y por eso más peca cuando descuida el conocimiento de aquello que está obligado a conocer que por las cosas que hace. Por este motivo, el pecado por ignorancia puede ser llamado delito.

Artículo 3: Si es apropiada la división de los vicios capitales
(I-II q84 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la división de los vicios capitales expuesta en el texto es inadecuada. En efecto, parece ser que la cabeza de los pecados es aquel pecado del que nacen los demás y el que domina a todos los otros. Ahora bien, como dice Gregorio sobre *Job* (31, 45), es la soberbia de la que se originan todos los pecados y es como la reina de todos ellos. Luego ella sola debe llamarse vicio capital o, al menos, ella y la avaricia, de la que nacen los demás, como se dice en el texto.

2. Capital significa principal. Ahora bien, lo que tiene una razón imperfecta de pecado no es el pecado principal. Por tanto, parece que el pecado venial no puede ser pecado capital, puesto que el venial tiene una razón imperfecta de pecado. Ahora bien, muchos de estos vicios que son enumerados entre los capitales, y casi todos, algunas veces son veniales. Luego de modo inconveniente se dice que son capitales.

3. La cabeza corresponde a los miembros. Ahora bien, los vicios, que nacen de los vicios aquí enumerados, son llamados por San Gregorio hijas y no miembros. Luego, esos vicios no deben llamarse cabezas, sino madres.

4. En *Proverbios* se lee: "Seis cosas aborrece Dios, y aún siete abomina su alma" (*Prov*., 6, 16). Y la *Glosa* dice que en este pasaje son enumerados los siete vicios capitales. Ahora bien, ninguno de los que allí se mencionan coincide con alguno de los que aquí se enumeran. Luego parece que los vicios capitales son, al menos, catorce.

5. No hay ningún vicio que alguna vez no pueda nacer de otro. Luego, si el vicio capital es aquél del que nacen los otros, parece que todos los pecados son capitales.

6. Los vicios son más que las virtudes, puesto que a una sola virtud se le oponen más vicios. Ahora bien, las virtudes principales son siete: tres teologales y cuatro cardinales. Luego los pecados capitales deben ser más de siete.

7. La fe es el fundamento de las virtudes, como se dice en *Romanos* (11). Ahora bien, la incredulidad se opone a la fe. Luego la incredulidad debe ser enumerada entre los vicios capitales, sobre todo por lo que se dice en *Sabiduría*: "El culto a los abominables ídolos es principio y origen de todo mal" (*Sab*., 14, 27).

SOLUCIÓN

Un vicio capital es un vicio del que nacen otros vicios. Por lo tanto, el pecado capital difiere de la raíz del pecado en que el pecado capital es un cierto pecado, en tanto que la raíz del pecado no es un pecado si se toma con propiedad, como es patente por lo que se ha dicho. Ahora bien, un pecado nace de un pecado de cuatro modos, como se ha dicho en la distinción 36. Un modo es por parte de la aversión, según lo cual priva de la gracia

y, eliminada la gracia, el hombre se precipita en el pecado. Pero este origen es accidental, puesto que el primer pecado causa el segundo como removiendo el impedimento, en tanto que lo capital indica de modo esencial el origen; y, por esto, de este modo primero, no puede llamarse con propiedad vicio capital. De un segundo modo, un pecado nace de un pecado por parte de la conversión en cuanto que del acto de pecado queda el hábito, y del hábito de nuevo procede un acto; y, según este origen, no puede ser llamado vicio capital, puesto que aquí no hay origen de un pecado a partir de otro directamente, sino mediante el hábito. De un tercer modo, un pecado nace de un pecado en cuanto que un pecado proporciona la materia a otro, como la gula a la lujuria; y, dado que una realidad no tiene el ser según la materia, sino según la forma, un pecado no nace completamente de aquel pecado que le proporciona la materia. Por esto, la noción perfecta de vicio capital tampoco se encuentra aquí. De un cuarto modo, un pecado tiene origen en otro pecado a cuyo fin se ordena, como cuando alguien roba para tener dinero, el robo nace de la avaricia. Ahora bien, dado que en el ámbito moral la especie proviene del fin, éste es el origen formal y completo de un pecado a partir de otro. Según este origen se habla con propiedad de vicio capital y se salva en ello la metáfora de la cabeza, en cuanto que llamamos príncipe de un ejército al que hace cabeza en el ejército, puesto que es el primero del ejército a cuyo bien el ejército entero se ordena, como se constata por *Metaphysica* (X, texto 52), y, de este cuarto modo, el vicio a cuyo fin se ordenan los demás es llamado cabeza de ellos. Por este motivo San Gregorio presenta los vicios capitales como si fueran generales del ejército, y a los otros vicios que de ellos se originan los presenta como sus ejércitos, cuando explica aquello de *Job*: "Escucha el clamor de los generales y el griterío del ejército" (*Job*, 39, 25).

Y dado que el fin es siempre más apetecible que aquello que se ordena al fin, es necesario que reciban especialmente el nombre de "capitales" los pecados a cuyos fines el apetito corrompido tiende más naturalmente. Ahora bien, estos son los pecados que versan sobre los principales objetos de las potencias sensibles, puesto que en nosotros los pecados nacen de la corrupción de la sensualidad.

Pero el apetito sensible se divide en dos facultades, esto es, la irascible y la concupiscible. El objeto de la potencia concupiscible es lo placentero y conveniente según el sentido y, por ello, el pecado capital que está en la concupiscible proviene o bien de que desea desordenadamente el placer según los sentidos, o bien de que huye desordenadamente del impedimento de dicho placer. Si es del primer modo, eso ocurre a su vez de dos maneras: de una manera, porque el apetito tiende a lo que está ordenado al placer de los sentidos, como son los bienes externos, y así es la "avaricia", o porque el apetito tiende desordenadamente al mismo placer de los sentidos. Ahora bien, el perfecto placer según los sentidos se produce conforme al tacto y el gusto en cuanto que es un cierto tacto, puesto que tiene lugar según una aplicación de la realidad misma al sentido. Por este motivo, en torno al placer del tacto, considerado en términos absolutos, hay un solo vicio capital: la "lujuria"; y en torno al placer del gusto, en cuanto que es un cierto

tacto, hay otro pecado capital: la "gula". De otra manera, en cuanto se huye desordenadamente del impedimento del placer sensible, está la "acedia", que es el tedio del bien espiritual en cuanto que éste impide un cierto placer disoluto. Por otra parte, el objeto de la potencia irascible es propiamente lo arduo o algo grande en lo que el hombre se empeña. Por consiguiente, el pecado capital en la potencia irascible puede ser de dos maneras: una, porque la potencia irascible es arrastrada desordenadamente a lo arduo, y así se da el pecado capital de la "soberbia" o la "vanagloria"; la otra, por el contrario, porque tiende a lo que es un impedimento de lo arduo, y así puede ser de dos modos, porque el impedimento contra el que tiende o bien impide directamente actuando en sentido contrario, como el que ataca a alguien impide su avance, y así se produce la "ira", que es el deseo de venganza; o bien impide indirectamente, y así se produce la "envidia", que es el dolor del bien ajeno en la medida en que dicho bien ajeno es considerado como un impedimento para la propia excelencia.

RESPUESTAS

1. La avaricia o el deseo desenfrenado se dice de tres modos. De un modo, en efecto, indica la pasión o la inclinación a la pasión dejada por el pecado original, y de este modo no es pecado, sino raíz del pecado. De un segundo modo, en cuanto que indica el apetito desordenado de un bien cualquiera mutable: del saber, del honor, del dinero o de una cosa cualquiera, y así la avaricia o deseo desenfrenado es el género de todos los pecados. De ahí que, sobre el pasaje de *Romanos*: "Hubiera desconocido la concupiscencia, si no dijera la ley: no desearás" (*Rom*., 7, 7), la *Glosa* dice: "Buena es la ley que, cuando prohibe la codicia, prohibe todos los males". De un tercer modo, se habla de avaricia o codicia como un apetito desordenado de las cosas exteriores que pertenecen al uso de la vida, y así es un pecado especial.

De modo semejante, se habla de la soberbia de tres modos. De un modo, es el mismo desprecio habitual del precepto y del que da el precepto, que proviene de la corrupción de la naturaleza o de un defecto cualquiera de la criatura, y así la soberbia no es pecado, sino el inicio del pecado. De un segundo modo, indica el deseo de excelencia en cualquier cosa, puesto que todo el que desea algo desordenadamente quiere en cierto modo sobresalir en ello, y así la soberbia, en cuanto que se extiende a todos los pecados, es algo común en el sentido de que es un deseo de cualquier excelencia. De un tercer modo, se llama soberbia en cuanto que es un apetito desordenado de aquella determinada excelencia a la que se debe el honor y la reverencia, y así es un pecado especial.

Hay que decir, pues, que, tomando la soberbia y el deseo desenfrenado del primer modo, de ellas nacen todos los vicios como de su raíz o inicio, y no como de un pecado capital. Hablando de ambas del segundo modo, nacen de ellas todos los pecados como las especies se originan del género. Mas hablando de ellas del tercer modo, se originan de ellas ciertos vicios especiales; pero de ellas pueden originarse alguna vez todos los vicios, y más frecuentemente de una de ellas más que de cualquier otro vicio nacen todos los vicios. La razón de esto es la comunidad de sus objetos propios. En efecto, el objeto de

la avaricia, el dinero, promete la suficiencia de todas las cosas necesarias al hombre, motivo por el que el afecto se inclina a él muy fácilmente. De modo semejante también, la excelencia, que es el objeto de la soberbia, parece ser el bien más próximo al hombre mismo, y por esa razón el apetito se inclina fácilmente a ella e, incluso, más que a la avaricia, puesto que nadie ama el dinero si no es por otra cosa que quiere conseguir con él, como se dice *Ethica* (I), mientras que la excelencia es algo deseado por sí mismo.

2. Aunque el pecado venial no tenga la prioridad en la razón de pecado, no obstante, puede tener la prioridad en cuanto al fin al que otros pecados se ordenan, por lo que nada impide que un pecado venial sea un vicio capital.

3. Un vicio se llama "cabeza" de otro en cuanto que el segundo vicio se origina del primero; y, puesto que el origen se expresa más en el nombre de filiación que en el nombre de miembro, los vicios generados a partir de aquellos son denominados "hijas" mejor que "miembros", y el vicio del que se generan es llamado de un mejor modo "cabeza" a modo de origen, como se ha dicho.

4. El vicio capital es tomado allí como un vicio grave al que se le debe castigar con la pena capital, y por eso el término "capital" es equívoco.

5. Aunque todo vicio puede nacer de cualquier otro vicio, sin embargo, hay algunos vicios a los que el hombre se inclina más fácilmente incluso por sí mismos, y estos vicios se ponen como vicios capitales. Hay otros vicios a los que uno no se inclina fácilmente, sino sólo a causa del fin de otro vicio, y se dice que estos son "las hijas" de los vicios capitales. Y en cuanto que un vicio puede ser reducido más directamente al fin de uno que al fin de otro, de acuerdo con esto un vicio es señalado como "hija" de un vicio capital más que como hija de otro, aunque, a veces, tenga su origen en vicios diversos.

6. Los vicios son más que las virtudes, pero los vicios capitales no son necesariamente más que las virtudes principales. En efecto, puede haber diversos vicios sobre una sola materia acerca de la cual hay una virtud, pero no todos tienen un objeto principal al que el ánimo se incline con facilidad.

7. La fe es el fundamento, en cuanto que posee en sí el carácter de conocimiento, porque el afecto se genera de algún modo a partir del conocimiento. Pero la incredulidad es la privación de un determinado conocimiento, motivo por el que no puede causar un afecto más que accidentalmente, como apartando el conocimiento que impide el pecado, al modo en que la ignorancia es causa del pecado; y de este modo se dice que el culto a los ídolos es el origen de todos los males. Ahora bien, este no es el modo en el que los otros vicios nacen de los vicios capitales, como se ha dicho.

Artículo 4: Si se señalan adecuadamente las especies de soberbia
(II-II q162 a4)

OBJECIONES

1. Parece que las especies de soberbia no se señalan de manera apropiada. En efecto, el creer algo que es contrario a un artículo de fe es un pecado de incredulidad. Ahora bien, está contenido en los artículos de fe que todos los bienes provienen de Dios, como está claro en el *Símbolo*, donde se le llama Creador de las cosas visibles e invisibles. Luego parece que, cuando alguien se atribuye el bien que tiene y no lo reconoce como dado por Dios, comete un pecado de incredulidad y no de soberbia.

2. Nadie peca cuando cree lo que es verdad. Ahora bien, es verdad que muchos bienes son otorgados al hombre por sus méritos. Luego parece que no es pecado de soberbia creer que algo ha sido dado por Dios debido a los méritos.

3. Una sola cosa no puede ser contraria a dos. Ahora bien, el Filósofo en, *Ethica* (IV, 16), pone la jactancia como contraria a la virtud llamada "verdad". Luego la jactancia no es contraria a la humildad y, así, no es una especie de soberbia, como se dice en el texto.

4. Aquél a quien le parecen pequeñas todas las cosas las desprecia todas. Ahora bien, al magnánimo todas las cosas le parecen pequeñas, como el Filósofo dice en *Ethica* (IV, 10). Por tanto, es propio del magnánimo despreciar las otras cosas. Ahora bien, lo que pertenece a una virtud no pertenece a la soberbia. Luego que un hombre, despreciadas las demás cosas, quiera ser visto de un modo singular no es soberbia.

5. Se señalan como especies de soberbia la ingratitud, la desobediencia y otros muchos vicios. Luego, parece que las especies de soberbia no están señaladas suficientemente, puesto que de aquéllas no se hace mención en el texto.

SOLUCIÓN

Como dice el Filósofo en *De anima* (I, texto 85), lo recto es juez de sí mismo y de lo torcido, razón por la que se ha de proceder del conocimiento de la virtud al del vicio opuesto. Ahora bien, porque el vicio se opone necesariamente a la virtud con la que coincide en el objeto -como la lujuria se opone a la castidad-, y puesto que el objeto de la soberbia es lo arduo y lo elevado, es necesario que se oponga a la magnanimidad, de la que es propio tender a las cosas grandes. Ha de saberse, con todo, que el magnánimo tiende comedidamente a las cosas grandes. Ahora bien, este comedimiento no es considerado según la cantidad de aquello a lo que tiende, puesto que aquello a lo que el magnánimo tiende es a lo máximo posible, sino que este comedimiento se da en dos aspectos: en la elección de lo grande y en la proporción de sí mismo respecto a lo grande. Y digo en la elección de lo grande porque tiende a lo que es grande absolutamente, esto es, un acto perfecto de virtud; pero no tiende primordialmente a lo que es grande relativamente, como son los bienes externos, entre los cuales el más grande es el honor.

En efecto, el magnánimo no busca el honor como fin de su voluntad, ya que esto lo considera muy pequeño para sí al ser un bien vano y transitorio; por lo tanto no se preocupa de que se le rindan honores, sino que se preocupa de llegar a ser digno del honor en cuanto que el honor es testimonio de la virtud. Además, el comedimiento se da en no tender a cualquier cosa grande que no le sea proporcionada, sino en tender a lo grande que puede serle proporcionado. De ahí que nadie puede ser magnánimo más que el virtuoso, que es apto para las cosas grandes. Por este motivo, también el Filósofo, en *Ethica* (IV, 3), dice que la magnanimidad es el ornamento de todas las virtudes, puesto que la magnanimidad inclina a hacer grandes obras en todas las virtudes, como hacer grandes actos de fortaleza, de templanza y cosas semejantes. Y bajo estos dos aspectos, tanto la vanagloria como la soberbia son opuestas a la magnanimidad. En efecto, la vanagloria no tiende a lo que es grande en términos absolutos -que es lo que la magnanimidad busca de modo esencial-, sino que tiende a lo que es grande exteriormente, como la alabanza, el honor o cosas semejantes. Por su parte, la soberbia tiende a lo que es grande absolutamente, pero no según su proporción; y, por esto, dado que el acto de la fortaleza es sobremanera arduo y difícil, el soberbio primordialmente anhela la sobreabundancia de fortaleza, y por esto el Filósofo, en *Ethica* (III, 15), dice que el soberbio quiere parecer audaz.

El tender a una cosa grande que no le es proporcionada puede suceder de dos modos: uno, porque carece por completo de aquella cosa en sí misma absolutamente, y según esto se da la tercera especie, denominada jactancia. El segundo, porque, aunque la tiene, no la tiene con aquel modo excelente con el que pretende. Ahora bien, este modo excelente es doble de acuerdo con el doble modo con el que algo está en la causa de manera más excelente que en lo causado. En efecto, la causa tiene una cosa de manera más abundante y más perfecta que lo causado como el fuego tiene el calor de modo más abundante y perfecto que los compuestos, y según este modo de excelencia se da la cuarta especie, que consiste en querer aparecer singularmente. Del mismo modo, lo que es causa no recibe esa cosa de otro, sino que la tiene por sí mismo, puesto que es causa de aquello que en el efecto procede de otro, y según esto se dan las dos primeras especies de soberbia, puesto que según la primera especie de soberbia uno se atribuye a sí mismo aquello que tiene como si no le hubiera sido dado por otro; y según la segunda, se lo atribuye a sí mismo como a la causa meritoria.

RESPUESTAS

1. El pecado de soberbia no está en el solo pensamiento, sino también en el afecto. Efectivamente, el soberbio no cree que hace algún bien que no provenga de Dios, pero se enorgullece del bien que tiene como si no lo recibiera de otro.

2. Nuestros méritos son insuficientes en relación con lo que se nos da por esos méritos. Además, no somos sólo nosotros la causa de los méritos, sino que la causa principal de ellos es la gracia, que sólo proviene de Dios.

3. La jactancia, en cuanto indica una cierta ostentación externa con palabras y gestos de aquello que no se tiene interiormente, es opuesta a la verdad; pero en cuanto que la jactancia significa una cierta exaltación con la que el alma del hombre se eleva interiormente por algo que no tiene, se opone a la humildad, y ésta es la especie de soberbia.

4. Al magnánimo le parecen pequeñas todas las cosas, no porque desprecie los bienes de otros, sino porque, para él, no hay nada en los actos humanos que sea admirado como insólito, puesto que su pensamiento está dispuesto a hacer lo más grande, razón por la que el Filósofo dice que el magnánimo no se maravilla.

5. La desobediencia y la ingratitud no son especies de la soberbia como si la dividieran esencialmente, sino que son especies de la soberbia en cuanto que participan en algo de la soberbia, ya que son gobernadas por la soberbia.

Artículo 5: Si todos los pecados son iguales
(I-II q 73 a2)

OBJECIONES

1. Parece que todos los pecados son iguales. En efecto, la virtud es una cierta igualdad puesto que consiste en un medio. Ahora bien, la igualdad sólo es de un modo, ya que es indivisible. Por tanto, lo que elimina la virtud la elimina totalmente. Pero la privación no es susceptible de un más o un menos, a no ser, quizás, en cuanto que la posesión es eliminada enteramente o en parte. Luego el pecado, llamado pecado por la privación de la virtud, no es susceptible de un más o un menos.

2. Es más blanco lo que está menos mezclado con lo negro, como dice el Filósofo en *Topica* (III, 4). Ahora bien, ningún vicio está mezclado en algo con la virtud, ya que en el vicio no hay nada de virtud. Luego un vicio no es más grave que otro.

3. Si a alguien se le hubiera ordenado no traspasar una cadena y todo aquél que la traspasara sería castigado, no habría diferencia si la traspasara con un solo grado o con dos, ya que sería castigado en ambos casos de igual modo. Ahora bien, el precepto de la ley divina y el precepto de la ley natural es que el hombre no transgreda la rectitud de la virtud. Luego no hay ninguna diferencia cualquiera sea el modo con el que una cosa es hecha fuera de la rectitud de la virtud y, así, todos los pecados son iguales.

4. Al marinero se le imputa la misma inhabilidad e impericia si la nave se hunde en el mar que si se hunde en la costa. Ahora bien, así como el marinero con su habilidad gobierna la nave para que ésta no se destruya, así también el hombre, con su virtud, se gobierna para no pecar en acto. Luego, de cualquier modo que el hombre caiga en el pecado, el perjuicio a la virtud es el mismo.

5. Como dice San Agustín en *De civitate Dei* (XII, 3) y en *De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum* (3), una cosa es mala en cuanto que daña. Ahora bien, todo pecado mortal daña por igual, puesto que todo pecado mortal elimina todas las virtudes. Luego todos los pecados, al menos los mortales, son iguales.

6. Hay igualdad en todas las virtudes por la caridad, que es la madre de todas ellas, como se dice en el *Apocalipsis* (21, 16), en el penúltimo capítulo: los lados de la ciudad son iguales. Ahora bien, de modo semejante, la madre de todos los pecados es el deseo desenfrenado, como se dice en el texto. Luego todos los pecados son iguales.

EN CONTRA, el pecado no es más que una cierta desviación de la rectitud de la virtud. Ahora bien, es posible que una línea sea más curva que otra, como se lee en *Physica* (IV, texto 84). Luego es posible que un pecado sea mayor que otro.

Además, así como la falsedad es el alejamiento de la igualdad de la verdad, así

también el pecado es el alejamiento de la igualdad de la virtud. Ahora bien, es posible que la falsedad sea mayor o menor. En efecto, como dice el Filósofo en *Metaphysica* (IV, texto 18), el error del que juzga que tres son cinco no es tan grande como el error del que juzga que tres son mil. Luego también ocurre que un pecado es más grave que otro.

SOLUCIÓN

La opinión de los estoicos, a quienes sigue Cicerón, como se ve en el libro *De paradoxis*, fue que todos los pecados son iguales, y la razón de esta tesis fue la siguiente: pensaron que la bondad de la virtud está cifrada en algo indivisible, puesto que la virtud solamente existe según la debida proporción de todas las circunstancias al acto, cosa que sólo es posible de un modo. Por esto, la virtud es comparada a aquellas cosas cuya razón de ser consiste en algo indivisible, esto es, la virtud es posible sólo de un modo, como son sólo de un modo la igualdad, la rectitud y el centro de un círculo. De ahí que los estoicos hayan pensado que, por muy poco que se haya sobrepasado lo indivisible de la bondad, nada de ella queda; y puesto que mediante cualquier pecado esa indivisibilidad se rompe, pensaron que se seguía que todos los pecados eran iguales.

Pero parece que esta posición era una consecuencia de cuatro falsos presupuestos. Primero, porque de conformidad con la opinión de Sócrates, a la que se alude en *Ethica* (VI, último capítulo), afirmaban que la virtud y la ciencia se identificaban. Por eso, como la ciencia de hacerse recto es idéntica en todos los actos humanos, de todas las virtudes forjaban una sola, a la que llamaban sabiduría. Luego, no existía la disparidad de los vicios partiendo de su oposición a las diversas virtudes. Sin embargo, como el Filósofo muestra en el texto citado, esta tesis es falsa, puesto que la virtud, además de una ciencia, es un hábito que inclina a lo que es conveniente a la razón. Segundo, porque la razón de la virtud no está totalmente en lo indivisible. En efecto, como se dice en *Ethica* (II, 9), no siempre es necesario alcanzar el medio para que haya una obra virtuosa, sino que es suficiente estar en torno al medio; no obstante, es verdad que la perfección de la virtud está en lo indivisible. Tercero, porque, aunque la razón de la virtud consistiera completamente en lo indivisible, no obstante, la razón de bondad no consiste en lo indivisible, como no lo está la razón de perfecto, puesto que es posible añadir una perfección a otra perfección, y cada una de éstas causa bondad, razón por la que, si se sustraen dos perfecciones, la bondad es menor que si se sustrae una solamente. Según esto, aunque sólo hubiera virtud cuando el acto fuera perfecto de conformidad con todas las circunstancias que concurren completamente en el medio, sin embargo, cada circunstancia tendría su bondad, motivo por el que sería peor el acto en el que se corrompieran dos circunstancias que aquel en el que se corrompiera sólo una. Cuarto, porque, aunque la razón de bondad esté en lo indivisible y la negación no se diga en sí misma según un más y un menos, no obstante, respecto a su causa, se intensifica o se debilita, como se dice que es más ciego quien ha perdido totalmente un ojo que quien pierde la vista debido a un humor que le cubre la pupila, aunque ambos sean ciegos. De este modo, también la desigualdad es según un más y un menos, porque la distancia de la igualdad, que elimina la igualdad, puede ser mayor o menor y, así, según una mayor o

menor distancia de la bondad, el acto podría ser más o menos malo.

Por este motivo, en términos absolutos se ha de conceder que un pecado es más grave que otro. Esta diferente gravedad acaece de dos modos. De un modo, por parte del propio pecado en sí mismo, y de un segundo modo, por parte del que peca. Por parte del pecado en sí mismo, la gravedad del pecado es mayor o menor debido a la causa por la que un acto es en sí mismo malo. Ahora bien, esta maldad se produce en la medida que el acto es discordante con la rectitud de la razón. En efecto, a cada naturaleza le es innata una inclinación natural a su propio fin y, por esto, en la razón hay cierta rectitud natural por la que se inclina a su fin. Por eso, lo que la aparta de su fin es discordante con la razón. Y dado que la ley natural es aquello por lo cual la razón es recta, San Agustín dice en *Contra Faustum manichaeum* (XXII, 27), que recibe el nombre de pecado en cuanto que está en desacuerdo con la ley eterna, cuya expresión es la misma ley natural. Por consiguiente, cuanto un acto más se separa del fin de la vida humana, tanto más grave es el pecado en sí mismo, bien sea que esto provenga de la materia en torno a la cual se peca o bien de la corrupción de más o menos circunstancias. También por parte del que peca el pecado es más grave en cuanto a dos cosas: o por un mayor desprecio o por un mayor deseo; y de ellos, el primero hace referencia a la aversión, y el segundo, al acercamiento al pecado. Pero esta gravedad es accidental al pecado si se lo considera en su género, puesto que lo que es más leve en su género puede ser más grave cuando se hace con mayor deseo o desprecio.

RESPUESTAS

1. Aunque la virtud sea una igualdad, para la existencia de la virtud no es necesario que se llegue a una igualdad completa, pues esto corresponde a la perfección de la virtud. Por este motivo, la virtud se intensifica o se debilita, o bien por parte del propio acto que es tanto más virtuoso cuanto más se aproxima a la igualdad, o bien por parte de quien obra, que cuanto más perfecto es el hábito con el que obra, tanto más virtuoso es su acto, incluso si el acto es del mismo género; y de modo semejante sucede con el pecado. Además, incluso si la virtud fuera solamente de un modo, la argumentación no sería procedente, como es claro por lo dicho.

2. En cualquier pecado hay algo de virtud, pues la virtud está constituida de la igualdad de todas las circunstancias. Ahora bien, como dice el Filósofo en *Ethica* (IV, 13), no es posible que se produzca la corrupción de todas las circunstancias y, así, en el acto de pecado hay algo de virtud. Luego el pecado tiene alguna mezcla de virtud, por lo que el razonamiento no tiene validez.

3. Hay algunas cosas que son malas en sí mismas y otras cosas son malas sólo porque están prohibidas. Por tanto, en aquellas cosas que son malas sólo porque han sido prohibidas, no hay diferencia, por parte del acto, si se aleja poco o mucho del precepto, aunque haya diferencia por parte del agente, en cuanto que puede obrar con un mayor o menor desprecio. La razón de esto es que en estas cosas toda la maldad está en no

guardar el precepto y la bondad se encuentra en lo que se ha establecido mediante un precepto, razón por la que si eso no se guarda, no permanece bondad alguna. Pero no todos los pecados son de esta índole, por lo que la argumentación no tiene validez.

4. En el hundimiento de la nave, sumérjase donde se sumerja, el daño es igual, puesto que se pierde idéntica realidad: la nave. Pero el daño no es igual en todos los pecados, sino que en un pecado se pierde una sola circunstancia debida, en otro dos y así en los demás. El caso, pues, no es semejante.

5. Aunque un pecado mortal cualquiera destruye todas las virtudes, uno en concreto destruye más que otro la disponibilidad a la virtud. Además, un pecado concreto elimina directamente la virtud que le es opuesta, mientras que destruye otra como accidentalmente.

6. La caridad no hace que todas las virtudes sean iguales según la cantidad, puesto que, entre las virtudes, una es más noble que otra, sino que lo hace según la proporción. En efecto, cuanto aumenta una virtud, tanto aumenta otra proporcionalmente, y es semejante al caso del desarrollo de los dedos de la mano. Así, tampoco todos los pecados son iguales necesariamente. Además, la caridad es el amor a una sola realidad: Dios; en tanto que el deseo desenfrenado se refiere a muchas cosas. Luego el deseo desenfrenado no tiene la propiedad de unir y de igualar como la caridad.

Exposición de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

"Además hay que saber que hay siete vicios principales o capitales". Parece que los vicios capitales son enumerados de modo inconveniente. En efecto, la soberbia es una cosa distinta de la vanagloria. Luego la vanagloria no se pone bien en lugar de la soberbia. Hay que responder que, como se ha demostrado, al tener la soberbia una aptitud mayor que ningún otro vicio para que de ella nazcan todos los demás vicios, San Gregorio, en *Moralium* (XXXI, 17), no puso la soberbia como una cabeza particular de los vicios, sino como cabeza universal de todos, y le dio el nombre de reina de todos los vicios; y en lugar suyo, puso entre los vicios capitales la vanagloria, que es su hija más cercana. Por su parte, San Isidoro, al considerar que todos los otros vicios se generan de la soberbia, pero se generan con más frecuencia algunos que están más en consonancia con ella, la puso en sus escritos como cabeza especial de los vicios que nacen de ella de modo más frecuente, motivo por el que la enumeró entre los siete vicios capitales, como se lee en su glosa sobre *Deuteronomio,* 7 (*Quaest. Vet., In Deut.,* 16).

Distinción 43

EL PECADO CONTRA EL ESPÍRITU SANTO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *El pecado contra el Espíritu Santo es el más grave.*

Según consta por el Evangelio que este pecado es el más grave (*Mt.,* 12, 32; 1 *Jn.,* 5, 16).

2. *Qué pecado es.*

Hay tres opiniones sobre cuál es el pecado contra el Espíritu Santo.

a) Unos dicen que es el pecado de la obstinación (la mente endurecida por la pertinacia) o desesperación (desconfianza creyendo que la propia maldad es superior a la bondad de Dios).

b) San Agustín afirma que el pecado contra el Espíritu Santo es, tras conocer a Dios, rechazar la fraternidad y la gracia, especialmente si se encuentra en este estado al morir el pecador.

c) San Ambrosio piensa que ese pecado cometido tras el conocimiento de la verdad, es el rechazo de la gracia de Dios, y no se peca por debilidad, ni por ignorancia sino por malicia.

Sobre el pecado contra el Espíritu Santo, llamado también pecado que lleva a la muerte.- Hay, además, un género de pecado más grave y más abominable que los demás: el llamado pecado contra el Espíritu Santo. De él dice la Verdad en el Evangelio: "Quien haya pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en esta vida ni en la venidera" (*Mt.*, 12, 32). Y San Juan, en la *Epístola canónica* escribe: "Hay un pecado que lleva a la muerte, y no es éste por el que yo digo que se ruegue" (1 *Jn.*, 5, 16). En efecto, al que peca contra el Padre, se le perdonará, y al que peca contra el Hijo se le perdonará; "en cambio, quien" haya blasfemado contra "el Espíritu Santo, no será perdonado ni en esta vida ni en la venidera".

Qué pecado es éste. Opinión de algunos.- Pero se investiga cuál es el pecado contra el Espíritu Santo o que lleva a la muerte. Unos dicen que es el pecado de la desesperación o de la obstinación. La obstinación está en la malicia de la mente endurecida por la pertinacia, mediante la que el hombre se hace impenitente. La desesperación es por la que alguien desconfía completamente de la bondad de Dios, pensando que su propia malicia supera la grandeza de la bondad divina, como Caín, quien dijo: "Mi iniquidad es demasiado grande para merecer perdón" (*Gén.*, 4, 13). Ambos vicios se llaman pecados contra el Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo; es también la benignidad con la que se aman entre ellos y nos aman a nosotros, y es tan grande que no tiene fin. Por consiguiente, con toda razón se dice que delinquen contra el Espíritu Santo quienes piensan que, con su maldad, superan la bondad de Dios y no asumen la penitencia; y también quienes se adhieren a su iniquidad con una mente tan pertinaz que nunca se proponen abandonar y nunca quieren tornar a la bondad del Espíritu Santo, abusando de la paciencia de Dios y presumiendo en exceso de la misericordia de Dios. A ellos les complace la maldad por sí misma, al igual que les agrada a los buenos la bondad.

San Agustín, en De verbis Domini.- Estos pecan por excesiva pertinacia y presunción, pensando que Dios no es justo. Aquellos, en su desesperación, piensan que Dios no es bueno, eliminando en este turbulentísimo mar de iniquidades el puerto de la indulgencia divina en el que podrían refugiarse cuando están a merced de las olas. Con su propia desesperación añaden pecados a los pecados, diciendo: la misericordia de Dios no existe y a los pecadores les es debida una necesaria condenación.

Si toda obstinación o desesperación es un pecado contra el Espíritu Santo.- Pero se pregunta si toda obstinación de la mente endurecida en la malicia y toda desesperación es un pecado contra el Espíritu Santo.

Opinión de unos autores.- Algunos afirman que toda obstinación y desesperación es un pecado contra el Espíritu Santo. Y si es así, a veces es perdonado, puesto que

también muchos obstinados y desesperados en exceso se convierten, como dice San Agustín al comentar el pasaje del *Salmo*: "Haré volver del fondo de los mares" (*Sal*., 67, 23), "esto es, a los que están muy desesperados" (*Glossa*); y sobre el texto: "Hace caer su hielo como mendrugos de pan" (*Sal*., 147, 17; cfr. *Glossa*), esto es, hace a los obstinados doctores de los demás. La conversión de todos ellos también se muestra manifiestamente donde dice: "Quien libera a los cautivos con fortaleza, e igualmente a los que se desesperan y a los que habitan los sepulcros" (*Sal*., 67, 7). Según los autores de esta opinión, dicho pecado se dice que es irremisible no porque no se perdone alguna vez, sino porque se perdona rara vez y con dificultad, pues no se rompe el hielo si no es con la fuerza vehemente del viento.

Opinión de otros autores.- Pero otros autores dicen que no una obstinación o desesperación cualquiera es un pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo aquélla a la que acompaña la impenitencia; y también estos llaman a la impenitencia pecado contra el Espíritu Santo. Ahora bien, dado que San Agustín dice que "la impenitencia es un pecado contra el Espíritu Santo" (*Serm*., 71, *De blasphemia in Spiritum Sanctum*, 12). Pero cuando alguien es tan obstinado que no se arrepiente, hay que discutir si la obstinación y la impenitencia son dos pecados en él, o son el mismo pecado cometido de modos diversos. Según estos autores, dicho pecado es irremisible porque nunca se perdona. De ahí que San Agustín (*Serm*., 71, 6) diga también que este pecado no puede merecer perdón; y San Jerónimo dice que el que peca de ese modo "no puede arrepentirse dignamente" (*Glossa interl. in Mc.,* 3, 29). Por esto San Juan dice rectamente: "y no es éste por el que yo digo que se ruegue" (1 *Jn*., 5, 6), puesto que, quien así peca, no puede ser ayudado con las oraciones de la Iglesia ni en esta vida ni en la venidera, al tener su "corazón" endurecido "como una piedra" (*Job,* 41, 15), como se lee del diablo: y después de esta vida, quienes son muy malos, no pueden ser ayudados con los méritos de la Iglesia (cfr. San Agustín, *Enchir.,* 110).

El pecado contra el Espíritu Santo se toma de otro modo.- Hay también otra asignación de este pecado, pues San Agustín, al definir este pecado, en el libro *De sermone Domini in monte*, dice: "Se da el pecado que lleva a la muerte, cuando, después de conocer a Dios mediante la gracia de Cristo, alguien rechaza la fraternidad y se agita con la pasión del rechazo contra la misma gracia con la que se había reconciliado con Dios. Y quizás esto sea pecar contra el Espíritu Santo; y se dice que este pecado no se perdona, no porque no se deba perdonar al pecador si se arrepiente, sino porque es tan grande la maldad o impiedad de tal pecado que no puede soportar la humildad de implorar, aunque su mala conciencia le obligue a reconocer y a declarar su pecado, como Judas cuando dijo: "Yo he pecado" (*Mt*., 27, 4-5), y en su desesperación corrió a la horca con más facilidad que a pedir perdón con humildad. Debido a la magnitud del pecado, hay que creer que estos ya tienen esta actitud de obstinación por la condena del pecado" (*De sermone,* I, 22). He aquí que ha sido expuesta una asignación del pecado contra el Espíritu Santo o pecado que lleva a la muerte, en la que se enseña que aquel pecado es

un rechazo a la fraternidad después del reconocimiento y un rechazo de la gracia después de la reconciliación; y este pecado puede entenderse como una especie de obstinación.

No obstante, San Agustín, al recordar más tarde en *Retractationum* aquella definición, aclara que habría que añadir alguna cosa que él había dicho, aunque sin expresarla. Dice así: "Y esto, sin duda, no lo confirmé, puesto que dije que expresaba una opinión mía. Sin embargo, debería haberse añadido: «si termina esta vida en esa criminal perversidad de la mente». En efecto, no hay que desesperar de nadie, por malo que sea, mientras vive; y no se ora con imprudencia por aquél de quien no se desespera" (*Retract.,* I, 19). Con estas palabras se significa que el pecado descrito en la definición dada solamente debe llamarse pecado que lleva "a la muerte" o contra "el Espíritu Santo" cuando no tiene la penitencia como acompañante; y durante esta vida no se debe desesperar de ningún pecador, motivo por el que se debe orar por todos.

Por consiguiente, aquel pasaje de San Juan: "y no es éste por el que yo digo que se ruegue" (1 *Jn*., 5, 16), parece que hay que interpretarlo del modo siguiente: que no oremos por quien comete un pecado que lleva a la muerte o contra el Espíritu Santo después que haya terminado esta vida, pero mientras vive esta vida, no debemos ni juzgar su pecado ni desesperar de él, sino rogar por él. De ahí que San Agustín, en *De verbis Domini*, al hablar de la impenitencia que es una blasfemia contra el Espíritu Santo, se expresa en los términos siguientes: "No puede ser juzgada la impenitencia o corazón impenitente mientras un hombre vive en esta carne. Efectivamente, no hay que desesperar de nadie mientras la paciencia de Dios lo «pueda llevar a hacer penitencia» (*Rom.,* 2, 4). Hoy es un pagano, hoy es un judío infiel, hoy es un hereje, hoy es un cismático. Y, ¿qué sucede si mañana abraza la fe católica y sigue la verdad universal? Y ¿qué sucede si estos a los que ves sumergidos en un género cualquiera de error y a los que condenas por su extrema desesperación, antes de terminar esta vida, hacen penitencia y encuentran la verdadera paz y la vida verdadera en la vida futura? Por consiguiente, «no» juzguéis «a nadie antes de tiempo» (1 *Cor.,* 4, 5)" (*Serm.,* 71, 13). En estas palabras se muestra que hay que orar por cada uno de los pecadores en esta vida y que no hay que desconfiar de nadie. En efecto, el pecador puede convertirse, mientras vive esta vida, puesto que de nadie puede saberse si ha cometido pecados que llevan a la muerte o contra el Espíritu Santo si no es cuando alguien ha abandonado esta vida, a no ser, quizá, que a alguno se le haya revelado milagrosamente por el Espíritu Santo.

Por lo expuesto puede entenderse de algún modo de qué manera hay que interpretar el pecado contra el Espíritu Santo, a saber, el rechazo de la gracia que combate impenitentemente la fraternidad, la cual sí es evidentemente obstinación, obstinación y desesperación de todo hombre impenitente. Hay que señalar, no obstante, que no todo aquél que no se arrepiente puede ser llamado impenitente, puesto que la impenitencia es propia del obstinado y, como algunos dicen, también del desesperado.

Otra asignación del pecado contra el Espíritu Santo.- San Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancto*, al hablar sobre el Espíritu Santo, también presenta una asignación precisa sobre este pecado contra el Espíritu Santo, diciendo: "observa con diligencia por qué el Señor ha dicho «al que haya blasfemado contra el Hijo del hombre se le perdonará, pero al que haya blasfemado contra el Espíritu Santo, ni en esta vida ni en la venidera se le perdonará» (*Mt*., 12, 32). ¿Acaso las ofensas del Hijo y del Espíritu Santo son distintas? Como es única la dignidad, única es la injuria. Pero si uno, engañado por la apariencia del cuerpo humano, piensa de la carne de Cristo alguna cosa de menor valor de lo que es justo, es culpable, pero no está excluido del perdón; pero si uno reniega de la dignidad, majestad y poder eterno del Espíritu Santo, y piensa que los demonios no son expulsados en «el Espíritu de Dios», sino «en Belcebú» (*Mt.,* 12, 24-28), no puede haber imploración de perdón allí donde se encuentra la plenitud del sacrilegio" (*De Spir.,* I, 3). Con bastante claridad se explica aquí cuál es el pecado contra el Espíritu Santo, y parece que esta explicación de San Ambrosio está de acuerdo con la descripción de San Agustín, en la que se dice que dicho pecado es el rechazo de la gracia, rechazo que combate la fraternidad. En efecto, quien después del conocimiento de la verdad niega la verdad del Espíritu Santo y afirma que las obras de Éste son obras de Belcebú, no hay duda alguna de que rechaza el poder, la bondad y la gracia de Dios.

Así pues, la distinción de las palabras no ha de interpretarse como si las ofensas a las tres personas sean distintas, sino que lo que en dichas palabras es distinto son los géneros de pecado. En efecto, se entiende que el pecado contra el Padre se comete por debilidad, puesto que la Escritura atribuye con frecuencia la potencia al Padre; el pecado contra el Hijo se comete por ignorancia, puesto que al Hijo se le atribuye la sabiduría; y el tercero ha sido explicado. Por consiguiente, quien peca por debilidad o por ignorancia, alcanza fácilmente el perdón, pero no aquél que peca contra el Espíritu Santo. Ahora bien, al ser una sola la potencia, la sabiduría y la bondad de los tres, se ha explicado antes la razón por la que se le asigna frecuentemente al Padre la potencia, al Hijo la sabiduría y al Espíritu Santo la bondad.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber señalado los diversos géneros de los pecados, en esta parte trata de un género de pecado que es más grave que los demás: el pecado contra el Espíritu Santo. La exposición se divide en dos partes: en primer lugar, muestra la gravedad de este pecado; en segundo lugar, analiza cuál es dicho pecado, donde dice: "Pero se investiga cuál es el pecado contra el Espíritu Santo". Y se divide en tres partes, de acuerdo con las tres asignaciones que da de este pecado; la segunda, donde dice: "Hay también otra asignación de este pecado"; la tercera, donde dice: "San Ambrosio…, al hablar sobre el Espíritu Santo, también presenta una asignación precisa sobre este pecado". La primera se divide en dos partes: primero, ofrece una asignación magistral del pecado contra el Espíritu Santo; segundo, formula una cuestión y la soluciona, donde dice: "Pero se pregunta si toda obstinación de la mente endurecida en la malicia y toda desesperación es un pecado contra el Espíritu Santo".

"Hay también otra asignación de este pecado". Aquí expone la segunda asignación, tomada de las palabras de San Agustín. Y en primer lugar, la expone; en segundo lugar, con las palabras del mismo San Agustín, muestra cómo ha de interpretarse, donde dice: "No obstante, San Agustín, al recordar más tarde en *Retractationum* aquella definición, aclara que habría que añadir alguna cosa que él había dicho, aunque sin expresarla".

"San Ambrosio…, al hablar sobre el Espíritu Santo, también presenta una asignación precisa sobre este pecado". Aquí expone la tercera asignación según San Ambrosio. En primer lugar, la expone; en segundo lugar resuelve cierta duda que puede presentarse, donde dice: "Así pues, la distinción de las palabras no ha de interpretarse como si...".

Cuestión única

Aquí se investigan seis cosas: 1. Si existe el pecado contra el Espíritu Santo, y qué es; 2. Si es distinto de los otros pecados; 3. Sobre sus especies; 4. Sobre su irremisibilidad; 5. Si el pecado contra el Espíritu Santo requiere previamente otros pecados; 6. A quiénes corresponde pecar contra el Espíritu Santo.

Artículo 1: Si hay algún pecado contra el Espíritu Santo
(II-II q14 a1, a3, a4)

OBJECIONES

1. Parece que no hay ningún pecado contra el Espíritu Santo. En efecto, de acuerdo con lo afirmado en el texto, se dice que pecan contra el Espíritu Santo aquellos a los que les complace la malicia por sí misma, así como a los piadosos les complace la bondad. Ahora bien, la malicia no agrada a nadie por sí misma, puesto que el mal se encuentra fuera de la voluntad y nadie obra pretendiendo el mal, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4). Luego, según esto, nadie peca contra el Espíritu Santo.

2. Todo pecado del hombre nace de la corrupción de la naturaleza. Ahora bien, el pecado que proviene de la corrupción de la naturaleza es un pecado de debilidad, y al pecar por debilidad no se peca contra el Espíritu Santo, como se dice en el texto. Luego no existe ningún pecado contra el Espíritu Santo.

3. San Agustín (*De lib. arb.,* II, 9) dice que todo pecado proviene del error. Ahora bien, el error incluye la ignorancia. Pero el que es por ignorancia se contrapone al pecado contra el Espíritu Santo. Luego ningún pecado es contra el Espíritu Santo.

4. Si uno peca contra el Espíritu Santo o bien es en nuestro estado itinerante [*in statu viae*] o después de él. Ahora bien, después de nuestro estado itinerante no es posible; en efecto, entonces no será el momento de merecer o de desmerecer, como muchos afirman, sino de recibir por las cosas que uno ha realizado, sea el bien o el mal. De modo semejante, tampoco puede suceder en nuestro estado itinerante, puesto que no se puede desesperar de nadie mientras vive, como dice San Agustín (*Retract.*, I, 9). Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de los que no tienen esperanza, puesto que, en 1 *Juan* (5, 16) está prohibida la oración por ellos. Luego nadie peca contra el Espíritu Santo.

5. De quienes la majestad y la gloria es única, única es la ofensa. Ahora bien, "al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo les pertenece una sola divinidad, igual gloria y majestad eterna" (*Símbolo de Atanasio*). Luego también es propia de ellos una sola ofensa; y, así, dado que el pecado contra el Espíritu Santo se contrapone al pecado contra el Padre y contra el Hijo, parece que no hay ningún pecado contra el Espíritu Santo.

EN CONTRA, está lo que se dice en *Mateo*: "Al que haya blasfemado contra el Espíritu Santo, no se le perdonará nunca" (*Mt.*, 12, 32).

Además, así como la potencia se atribuye al Padre y la sabiduría al Hijo, así la bondad se le atribuye al Espíritu Santo. Ahora bien, el pecado cometido por debilidad es llamado pecado contra el Padre; el cometido por ignorancia, es llamado pecado contra el Hijo. Luego el cometido por malicia es un pecado contra el Espíritu Santo. Por

consiguiente, como éste es un pecado, hay algún pecado contra el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Pecar contra el Espíritu Santo se dice de dos modos: o porque se peca contra la persona del Espíritu Santo, o porque se peca contra un atributo de la persona. Se peca contra la persona del Espíritu Santo cuando se tiene una idea equivocada de ella, como los que afirmaron que el Espíritu Santo es una criatura y el servidor del Padre y del Hijo; y, de la misma manera, el pecar contra el Hijo es tener una idea errada del Hijo. Pero aquí no hablamos de este modo del pecado contra el Espíritu Santo, puesto que, así, se trata de un pecado de incredulidad.

Ahora bien, pecar contra lo atribuido al Espíritu Santo es pecar con una cierta malicia, como pecar contra el Padre es pecar por debilidad, y pecar contra el Hijo es pecar por ignorancia, de modo que se habla de pecado contra el Padre cuando falta aquello que se le atribuye al Padre: la potencia; y se llama pecado contra el Hijo, cuando falta la sabiduría que es atribuida al Hijo; y se dice pecado contra el Espíritu Santo, cuando se establece lo opuesto a la bondad, la cual es atribuida al Espíritu Santo.

La diferencia de estos tres pecados puede verse en las palabras que el Filósofo ofrece en *Ethica* (V, 3), donde muestra que el pecado se comete de tres modos: por ignorancia, por pasión o por elección. Se comete pecado por ignorancia cuando se desconoce alguna de aquellas cosas cuyo conocimiento hubiera impedido el pecado; por lo tanto la ignorancia es la causa del pecado, y éste es llamado pecado contra el Hijo. Por otro lado, se peca por pasión innata o adquirida cuando debido al ímpetu de la pasión es anulado el juicio de la razón; y esto propiamente es pecar por debilidad y es el pecado contra el Padre. Finalmente, se peca por elección cuando el hombre, aun deliberando, se adhiere al pecado, no como vencido por una tentación, sino porque al tener el apetito corrompido, le agrada el pecado en sí mismo; y esto es pecar por malicia, lo cual es pecar contra el Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Nadie desea en ocasión alguna la malicia bajo el aspecto de malicia, sino en la medida en que el pecado se juzga un bien para el que peca, se desea en sí precisamente como un sedante para el apetito corrompido.

2. Una realidad no tiene su especie ni es denominada por las causas primeras, sino que tiene la especie y recibe su nombre por las causas próximas. Por consiguiente, la corrupción de la naturaleza, que es el daño de la inclinación al pecado, no es la causa próxima de todo pecado dado que, en ocasiones, el hombre elige el pecado sin incentivo alguno de la concupiscencia; pero es la causa primera porque, debido a la corrupción de la naturaleza, se encuentra en el hombre una cierta debilidad para deslizarse más fácilmente al pecado. Luego no es preciso decir, por esto, que todo pecado es proveniente de la debilidad.

3. El error del que proviene todo pecado es del error de la elección, según el cual el Filósofo, en el texto citado antes, dice que todo hombre malo es ignorante. Ahora bien, esta ignorancia no causa lo involuntario, aún más, ha sido causada por la voluntad. En efecto, de la misma inclinación de la voluntad corrompida al pecado, la cual proviene del hábito o de la pasión, se deriva que uno elija como bien lo que le agrada a su voluntad. Por lo tanto, no decimos que el pecado contra el Hijo proviene de esa ignorancia; pues el pecado contra el Hijo ocurre cuando la causa principal del pecado es la ignorancia.

4. El pecado contra el Espíritu Santo no es un pecado sin esperanza por parte del médico que cura, a saber, de Dios, quien por la inmensidad de su misericordia es capaz de salvar a cualquiera en su estado itinerante; sino que es un pecado sin esperanza por parte del propio enfermo, quien, en cuanto está en su poder, excluye toda vía de curación, como se aclarará después.

5. Aunque sea una sola la majestad de las tres personas, sin embargo, las personas se distinguen por sus propiedades personales, e incluso algunas cosas son apropiadas a una persona y no son apropiadas a otra; según esto, se dice que un pecado es especialmente contra el Hijo o contra el Espíritu Santo de dos modos: uno, porque se tiene una idea equivocada de las cosas que son propias del Hijo o del Espíritu Santo; y, aquí, el pecado contra el Espíritu Santo no es tomado en este sentido; el otro modo, porque se peca contra lo que es apropiado al Hijo o al Espíritu Santo, y así es tomado aquí el pecado contra el Espíritu Santo.

Artículo 2: Si el pecado contra el Espíritu Santo es un determinado género de pecado

(II-II q14 a1, a3, a4)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es un determinado género de pecado. En efecto, de la misma manera que el pecado cometido deliberadamente es un pecado contra el Espíritu Santo, así el pecado que es por debilidad es contra el Padre y el cometido por ignorancia, contra el Hijo. Ahora bien, el pecado de debilidad no señala determinadamente un género de pecado, sino una circunstancia del pecado. Luego tampoco el pecado contra el Espíritu Santo es un determinado género de pecado.

2. El pecar deliberadamente o con malicia decidida es pecar por elección. Ahora bien, todo el que tiene un hábito vicioso, peca por elección, como aparece claro en *Ethica* (VII, 8), donde distingue al intemperante del al incontinente, de los que el primero, teniendo el hábito, peca por elección, y el segundo, por pasión. Por tanto, pecar por hábito es pecar con malicia decidida, lo que es un pecado contra el Espíritu Santo. Ahora bien, el pecado que procede de un hábito no indica un determinado género de pecado. Luego tampoco el pecado contra el Espíritu Santo.

3. En el texto se señalan diversas especies de pecado contra el Espíritu Santo, como la desesperación, la obstinación y otros muchos de este tipo. Ahora bien, estos pecados hacen referencia a cada uno de los géneros del pecado, puesto que todo género de pecado puede a veces nacer de la desesperación, y así de los demás. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es un determinado género de pecado.

4. Se llama pecado contra el Espíritu Santo el que va contra lo que es apropiado al Espíritu Santo. Ahora bien, todo pecado mortal es contrario a la gracia que es apropiada al Espíritu Santo. Luego, todo pecado mortal debe ser llamado pecado contra el Espíritu Santo.

5. Como dice San Agustín en *In Ioannis Evangelium tractatus* (47) y en *De civitate Dei* (XIII, 2), la muerte del alma es la separación del alma de Dios. Ahora bien, cualquier pecado mortal separa el alma de Dios. Por tanto, cualquier pecado mortal conduce a la muerte. Ahora bien, el pecado que lleva a la muerte es el pecado contra el Espíritu Santo, como dice el Maestro. Luego todo pecado mortal es un pecado contra el Espíritu Santo.

EN CONTRA, todo género de pecado se distingue de los otros géneros. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es un determinado género de pecado más grave que los demás, como dice el Maestro. Luego es un pecado determinado y distinto de los otros.

Además, el pecado contra el Espíritu Santo, al ser irremisible, se distingue de los

demás que son remisibles, según lo remisible y lo irremisible. Ahora bien, estas diferencias son máximamente distantes. Luego constituirán géneros de pecados mucho más distintos que algunas otras diferencias de pecados.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho anteriormente, en el cuerpo del artículo precedente, recibe el nombre de pecado contra el Espíritu Santo el que se comete con una malicia decidida o deliberadamente o con elección, que es lo mismo. Ahora bien, el que uno elija un acto de pecado con una deliberación resuelta, no impulsado por una pasión, puede ocurrir de dos modos: uno, por la presencia de algo en el que elige, por lo cual se inclina a un acto determinado como a algo que le es semejante; y, así, todo el que posee el hábito del pecado o de la virtud se inclina a realizar actos semejantes a sus hábitos, puesto que el apetito natural de la cosa tiende a lo que es semejante a ella; y, de este modo, todo el que tiene el hábito de la intemperancia elige el acto de la intemperancia, y así sobre los demás pecados.

De otro modo, es elegido el pecado con deliberación resuelta cuando la voluntad rechaza aquello por lo que el hombre podría ser apartado del pecado; por ejemplo, cuando alguien se abstiene de pecar por la esperanza del premio futuro. Luego, si alguien rechaza voluntariamente la esperanza del premio justo o algo semejante que le retraía de pecar, elegirá lo que le es agradable según la carne, considerado como si fuera bueno por sí mismo; y, así, pecará con malicia decidida.

Por lo tanto, tomando del primer modo el pecado por elección, no se indica ningún determinado género de pecado, sino una cierta circunstancia del pecado, a saber, que el acto proceda de un hábito; cosa que sucede en todos los géneros de pecados. Pero el pecado que ocurre por elección del segundo modo es un pecado especial. En efecto, porque un pecado se llama especial por un objeto especial; y éste es un especial objeto de la voluntad en el que se peca, esto es, había capacidad para apartarse del pecado en el que la voluntad disentía, alejándose de él espontáneamente. Ahora bien, no se dice propiamente pecado contra el Espíritu Santo el que procede por elección del primer modo, sino el que procede por elección del segundo modo. En efecto, los pecados no sólo son especificados por los objetos, sino también de ellos reciben el nombre; por otra parte, el objeto en este pecado es aquello que apartaba del pecado y esto conlleva una cierta bondad o un efecto apropiable al Espíritu Santo; éste es el motivo por el que el pecado contra el Espíritu Santo da nombre a un determinado género de pecado.

RESPUESTAS

1. Cuando uno peca por elección de este segundo modo, llamado con toda propiedad pecado contra el Espíritu Santo, se consideran en él dos actos, de los que ambos son pecados y el primero es la causa del segundo. Por ejemplo: uno con un acto de la voluntad desprecia los premios eternos, arrojando de sí mismo la esperanza en ellos; y en este acto peca. Y, dado que desespera del premio, cae en un acto de fornicación; y este

acto, en él, proviene de una elección resuelta debido al acto precedente. Por lo tanto, es evidente que cuando se habla de un pecado cometido deliberadamente, la propia deliberación señalada como causa del pecado, es un cierto pecado y un determinado género de pecado; y éste es propiamente el pecado contra el Espíritu Santo. En cambio, la debilidad o la ignorancia no dan nombre a un pecado, sino solamente a una pena; y, así, por la pena no es designado un pecado especial.

2. La respuesta es clara por lo que se ha dicho en el cuerpo del artículo.

3. El pecado contra el Espíritu Santo no es aquel acto segundo que es causado por el primero, como se ha dicho; a no ser quizás en cuanto que la virtud del primer acto permanezca en él. El primer acto, pues, es propiamente el pecado contra el Espíritu Santo; por lo que no es un inconveniente que de un determinado pecado sólo pueden nacer todos los pecados, como se ha dicho antes.

4. Es posible contradecir a la gracia de dos modos. Primero, directamente y por sí misma, cosa que sucede cuando uno desprecia actualmente la gracia o a algo que pertenece a la gracia; y, de este modo, el pecado contra el Espíritu Santo se opone a la gracia. Segundo, indirectamente y de modo consecuente; y, de este modo, todo pecado mortal se opone a la gracia; en efecto, con el pecado mortal se busca una cosa que no puede existir juntamente con la gracia.

5. El pecado mortal bajo un aspecto es semejante a la muerte y bajo otro aspecto, a la enfermedad. En efecto, en cuanto que separa de Dios, que es la vida, tiene semejanza con la muerte, y ésta es la primera muerte; pero, en cuanto que aún permanece la posibilidad de volver a la vida, tiene semejanza con la enfermedad que conduce a la muerte de la condenación, que es la muerte segunda, la cual tiene la perfecta semejanza con la muerte, puesto que con ella el hombre se separa de Dios y no es posible el retorno a la vida de la gracia. Ahora bien, de la misma manera que en las enfermedades corporales unas son curables y otras no lo son, en lo que depende de la naturaleza de la enfermedad, y se dice que las que no son curables son enfermedades que llevan a la muerte; así también, de los pecados mortales sólo se dice que llevan a la muerte aquellos que, por cuanto está en ellos, son irremisibles. Por consiguiente, un pecado se llama mortal por la muerte primera; en cambio, se dice que es un pecado que lleva a la muerte debido a la segunda muerte.

Artículo 3: Si las especies de pecados contra el Espíritu Santo están convenientemente señaladas en el texto
(II-II q14 a2)

OBJECIONES

1. Parece que en el texto no están convenientemente asignadas las especies de pecados contra el Espíritu Santo. En efecto, nadie puede desesperar si cree que la remisión de los pecados se produce en la Iglesia. Ahora bien, el negar la remisión de los pecados es propio de la incredulidad. Luego la desesperación es una especie de incredulidad, y no una especie de pecado contra el Espíritu Santo.

2. Nadie puede extender excesivamente lo infinito. Ahora bien, la misericordia de Dios es infinita. Luego nadie peca por hacer demasiado extensa la misericordia de Dios; y, así, parece que presumir demasiado de la misericordia de Dios no es un pecado contra el Espíritu Santo o una especie suya.

3. Los accidentes no constituyen la especie. Ahora bien, la impenitencia es un accidente del pecado, al igual que la duración de una realidad cualquiera es un accidente suyo; y es evidente que la impenitencia sólo indica la persistencia en el pecado hasta la muerte. Luego la impenitencia no es una especie de pecado.

4. El pasado y el futuro no diversifican la especie. Ahora bien, la impenitencia y la obstinación solamente se diferencian según el pasado y el futuro, puesto que la impenitencia consiste en que el hombre no se arrepiente de los pecados cometidos en el pasado y la obstinación consiste en tener el firme propósito de cometerlos en el futuro. Luego la impenitencia y la obstinación no son dos especies del pecado contra el Espíritu Santo.

5. La verdad es apropiada al Hijo, quien dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (*Jn*., 14, 6). Ahora bien, es pecado contra el Hijo el que es contra lo apropiado al Hijo. Luego la impugnación de la verdad no es un pecado contra el Espíritu Santo, sino contra el Hijo.

6. La envidia [*invidia*] es uno de los vicios capitales, como se ha dicho en la distinción 42, artículo 3; y no es más grave que los demás. Ahora bien, los otros pecados capitales no se sitúan como especies del pecado contra el Espíritu Santo. Luego tampoco el rechazo [*invidentia*] a la gracia fraterna debe ser denominado como pecado contra el Espíritu Santo.

7. Las especies de los géneros opuestos son diversas. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo, que es cometido con una malicia determinada, se contrapone como opuesto al pecado contra el Padre y contra el Hijo, que son cometidos por debilidad o ignorancia. Luego, dado que cualquier pecado de los citados -como la desesperación, la

presunción y semejantes- pueden sobrevenir por debilidad o por ignorancia, parece que las especies del pecado contra el Espíritu Santo no son convenientemente asignadas.

8. Uno no peca por elección, según que el pecado contra el Espíritu Santo se dice que lo es por elección, a no ser que se remuevan todas las cosas que pueden apartar del pecado, puesto que permaneciendo cualquier cosa que retrae de él, no se elige el pecado. Ahora bien, todo lo que retrae del pecado solamente es eliminado con todos los seis enumerados. Luego ninguno de estos seis tomado aisladamente es una especie de pecado contra el Espíritu Santo, sino que tomados a la vez, a modo de partes integrales, constituyen un solo pecado contra el Espíritu Santo.

EN CONTRA, está cuanto es determinado en el texto con los testimonios de autoridad de los santos.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el cuerpo del artículo precedente, el pecado contra el Espíritu Santo, hablando propiamente en cuanto que es un determinado género de pecado, consiste en el acto de la voluntad que rechaza aquello por lo que uno se aleja del pecado. Ahora bien, esto acontece de dos formas, pues uno se aleja del pecado y obra el bien o por sí mismo o por otra cosa. Que sea por otra cosa sucede de dos modos: uno, para evitar los suplicios; el otro, para conseguir los premios; mas ninguno de estos dos fines es propio del virtuoso, que realiza el bien por sí mismo y huye del mal por sí mismo. Los dos fines citados son eliminados con la "presunción" que hace perder el temor a los suplicios y con la "desesperación" que hace perder la esperanza de los premios. Ahora bien, uno obra el bien o huye del mal por sí mismo cuando se mueve principalmente por una cosa que se encuentra en el mismo acto de la virtud o del pecado. Y esto sucede de dos maneras. En efecto, una cosa puede ser considerada en el acto de la virtud o del vicio, en cuanto que es un cierto bien humano; y en cuanto que es un cierto bien divino. Por consiguiente, si se considera el acto de pecado por parte de lo que es humano en el acto, así puede haber dos cosas en él, a saber, placer indebido y deformidad del acto, y separándose de estas dos cosas, uno se aleja del pecado; y según esto, hay dos especies del pecado contra el Espíritu Santo: la "obstinación" y la "impenitencia", puesto que con la obstinación uno se adhiere firmemente al placer, como si no fuera un inconveniente; mientras que con la impenitencia, no evita la deformidad que hay en el acto, que era la razón de la penitencia. Por otra parte, en el acto de la virtud, el bien divino que también aleja del pecado es doble: uno, la verdad de la fe que dirige, y otro como lo que inclina, esto es, la misma gracia difundida en la Iglesia mediante el Espíritu Santo; contra el primero está "la impugnación de la verdad conocida", contra el segundo, "el rechazo de la gracia fraterna".

Algunos interpretan la distinción de estas especies de la siguiente manera: dicen que el pecado contra el Espíritu Santo se opone especialmente a la gracia penitencial mediante la que se produce la remisión de los pecados. Ahora bien, para la remisión de los pecados

se exigen algunas cosas por parte de quien perdona, otras por parte de aquél al que le son perdonados y otras, por parte de aquello mediante lo cual se lleva a cabo el perdón. Por parte de quien perdona concurren dos cosas: la misericordia, y contra ella está la "desesperación"; y la justicia, y en contra está "la presunción". Por parte de aquel a quien le perdonan los pecados también concurren dos cosas: el propósito de no pecar, contra lo que está "la obstinación"; y el dolor de los pecados cometido, contra lo que se encuentra "la impenitencia". Por parte de aquello por lo que se produce el perdón, concurren de nuevo dos cosas: la fe de la Iglesia, contra la que está "la impugnación de la verdad conocida"; y la gracia que se otorga en los Sacramentos; contra la cual está "el rechazo de la gracia fraterna".

RESPUESTAS

1. La desesperación, en cuanto que es una especie de pecado contra el Espíritu Santo, no proviene del hecho de que uno niegue la remisión de los pecados, sino porque rechaza espontáneamente de sí mismo la remisión de los pecados, que cree que se lleva a cabo para entregarse más libremente a los pecados, en tanto que no desea tender a conseguir dicho perdón o remisión.

2. El presuntuoso no peca porque piense que la misericordia de Dios es demasiado grande, sino porque desprecia su justicia; y en esto deroga también la misericordia, abusando de ella como si no fuera justa.

3. De la misma manera que la perseverancia se dice de dos modos: de un modo, es una virtud especial, en cuanto indica propósito de perseverar en el bien comenzado hasta el fin; y de otro modo, es una circunstancia de las otras virtudes, en cuanto indica la duración actual en los actos de las virtudes hasta la muerte; así también la impenitencia, en cuanto que indica propósito de no arrepentirse, es una especie de pecado contra el Espíritu Santo; pero, en cuanto que expresa permanencia en el pecado hasta la muerte, negando la penitencia del pecado, así es un accidente o una circunstancia de los otros pecados.

4. La obstinación y la impenitencia no se diferencian según el pasado y el futuro -pues puede haber un impenitente que se propone no arrepentirse de los pecados que hará-, sino que difieren según las cosas diversas que son consideradas en el pecado, las cuales les corresponden como objetos, como se ha dicho en la asignación primera.

5. La verdad, la sabiduría y semejantes, pueden ser consideradas de dos modos: según su propia noción, y, así, son apropiadas al Hijo; o en cuanto que tienen el carácter de don, y, según esto, son apropiadas al Espíritu Santo, que es el primer don y en el que se otorgan todos los dones -como se ha dicho en el libro I, distinción 18-. Y, así, uno que impugna la verdad conocida con cierta malicia, peca contra el Espíritu Santo.

6. La envidia puede ser de modos: una, a la exaltación y prosperidad del hombre; y

otra que versa sobre la exaltación de la gracia, en la medida en que muchos se convierten a la gracia de Dios o una cosa semejante; y sólo esta envidia es un pecado contra el Espíritu Santo: no la envidia del hermano, sino la envidia a la gracia fraterna.

7. Cualquiera de estas cosas que han sido dichas pueden suceder de dos modos. De un modo, porque la voluntad tiende directamente a cada una de ellas, como cuando uno no quiere tener esperanza de los premios venideros o no quiere dar su consentimiento a una verdad conocida, y así de todas las demás. Y sólo éstas son especies del pecado contra el Espíritu Santo, puesto que, propiamente hablando, son la desesperación o la presunción; y lo mismo se da respecto de los otros pecados, cuando la voluntad se desliza directamente en un acto de desesperación. De un segundo modo, puede suceder por una cosa externa, como por una deficiencia de la razón que dirige o por la fuerza de algo que impide, como cuando se obra por debilidad o por ignorancia; y, de este modo, no son especies de pecado contra el Espíritu Santo, puesto que en tales casos no se debe decir que uno desespera directamente, sino accidentalmente.

8. Aunque son muchas las cosas que pueden alejar del pecado, según las cuales se encuentran las diversas especies de pecado contra el Espíritu Santo, sin embargo, uno es solamente alejado por una de ellas, y, otro, por otra; por este motivo no todas concurren siempre necesariamente para que haya un pecado contra el Espíritu Santo.

Artículo 4: Si el pecado contra el Espíritu Santo no se puede perdonar (II-II q14 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible. En efecto, la remisión del pecado se produce mediante la gracia. Ahora bien, como se lee en *Romanos*: "Donde abundó el pecado, sobreabundó también la gracia" (*Rom.*, 5, 20). Luego parece que es remisible, aunque el pecado contra el Espíritu Santo sea gravísimo.

2. La caridad es más perfecta que la esperanza, y la fe es anterior a ella. Ahora bien, el pecado opuesto a la fe, la incredulidad, y el pecado opuesto a la caridad, el odio, son remisibles. Luego también la desesperación que se opone a la esperanza es remisible; y, por idéntica razón, son remisibles las otras especies del pecado contra el Espíritu Santo.

3. Se dice que debido al pecado del primer hombre nos han sobrevenido a nosotros como cuatro penalidades: la ignorancia, la debilidad, la concupiscencia y la malicia. Ahora bien, la debilidad y la ignorancia, excusando el pecado, lo hacen remisible. Luego por la misma razón, la malicia; y, así, el pecado contra el Espíritu Santo, que proviene de una malicia decidida, será remisible.

4. Se dice que el hombre difiere del ángel en que el hombre posee mutabilidad en su elección, mientras que el ángel tiene inmutabilidad, puesto que el ángel nunca se aparta de lo que elige una sola vez. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es un pecado del hombre. Por tanto, si el hombre por elección consiente en él, de nuevo puede mudar dicha elección y separarse de él. Ahora bien, el pecado se perdona alejándose de él. Luego el pecado contra el Espíritu Santo es remisible.

5. Lo irremisible quita la posibilidad del perdón. Por consiguiente, cuando se dice que el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible, o se niega la posibilidad de perdón por parte del que perdona o por parte de aquél a quien se le perdona. No sucede del primer modo, puesto que el poder de Dios, que es el único que perdona los pecados, es infinito y se extiende al perdón de todos los pecados. De modo semejante, tampoco sucede del segundo modo. En efecto, la posibilidad del perdón por parte de aquél a quien se le perdona es el libre albedrío que existe en nuestro estado itinerante, el cual también permanece después del pecado contra el Espíritu Santo. Luego el pecado contra el Espíritu Santo de ningún modo es irremisible.

EN CONTRA, están los testimonios de autoridad que se aducen en el texto.

Además, el pecado se opone a la virtud. Ahora bien, de la virtud más perfecta, esto es, de la caridad, se dice en la *Epístola a los Corintios*, que "nunca pasa" (1 *Cor.,* 13, 8), aunque muchos la pierdan. Luego también el pecado contra el Espíritu Santo, que es el más grave de los pecados, debe llamarse irremisible, aunque en ocasiones se perdone.

SOLUCIÓN

Sobre el pecado contra el Espíritu Santo hay dos opiniones, como puede colegirse del texto. En efecto, unos, interpretando la impenitencia como una circunstancia del pecado, como se ha dicho, asignan cinco especies de pecado contra el Espíritu Santo, las cuales han sido enumeradas conjuntamente con la impenitencia. Y afirman que ninguna de esas especies posee completamente carácter de pecado contra el Espíritu Santo, a no ser en cuanto que se le añade la circunstancia siguiente: perdurar hasta la muerte en la desesperación o en la obstinación; y según esto, se dice que el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible, puesto que nunca es perdonado ni puede perdonarse. En efecto, después de la muerte, el hombre se confirma en la gracia o en el pecado, de conformidad a cómo se encontraba en su muerte, como se dice en el *Eclesiastés*: "En el lugar en el que haya caído el árbol, allí quedará" (*Ecl*., 11, 3). Pero eso no parece exacto. En efecto, según esto, todo pecado que perdura hasta la muerte es irremisible, ya sea contra el Padre o contra el Hijo; y, así, el pecado contra el Espíritu Santo no sería irremisible de un modo distinto al pecado contra el Padre o contra el Hijo, lo que es contrario al texto del Evangelio. A no ser, quizás, que se dijera que todo pecado contra el Padre o contra el Hijo es un pecado venial, puesto que Gregorio dice, en *Dialogorum* (IV, 39), que los pecados veniales se perdonan también después de esta vida. Pero esto es expresamente falso, puesto que la ignorancia no siempre excusa el pecado de modo que no sea condenable, sino de modo que sea menos condenable.

Por todo esto, otros autores dicen que la impenitencia, que indica duración continuada en el pecado hasta la muerte, no es necesaria para que haya un pecado contra el Espíritu Santo, puesto que, con un solo movimiento de la voluntad, el hombre puede pecar contra el Espíritu Santo, como sucede también en los demás pecados. Y, como se ha dicho, distinguen dichos autores seis especies de pecado contra el Espíritu Santo. También, según ellos, hay que decir que el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible porque nunca se perdone, sino porque no tiene de suyo la aptitud para ser perdonado, y esto sucede principalmente debido a tres causas. Una es por la causa que mueve al pecado, pues a veces la debilidad o la ignorancia de quien peca causa el pecado y éstas son capaces de excusar el pecado en parte o en su totalidad, puesto que causan un pecado involuntario de modo absoluto o de modo relativo; y entonces se dice que es remisible el pecado que tiene en sí mismo algo por lo que puede ser fácilmente perdonado debido a que procede de una causa que excusa. En cambio, el pecado que se comete deliberadamente no tiene ningún motivo de excusa y se dice que es irremisible, puesto que no tiene en sí mismo motivo de excusa y, por esto, no es fácilmente remisible.

La segunda causa se toma del modo de la inclinación de la voluntad al pecado. En efecto, como dice el Filósofo en *Ethica* (VII, 8), el fin en lo práctco u operable es como el principio indemostrable en el orden especulativo. Ahora bien, el error en lo especulativo que es acerca de los principios indemostrables, difícilmente puede ser apartado, puesto que no pueden tomarse cosas más conocidas con las que refutar el

error. Así también, en lo práctico, cuando alguien se adhiere a un pecado como a su fin, como si en él constituyera su felicidad, no puede presentarse fácilmente remedio a semejante pecado, puesto que nada es más querido por el que peca por cuya consecución él pudiera abandonar aquello en lo que pone su último fin. Y todo el que peca por elección o determinación se adhiere al pecado que elige como a un bien en sí mismo y como al fin, por lo que dicho pecado no se puede curar fácilmente. De ahí que el Filósofo, en *Ethica* (VII, 8), muestra que el incontinente, al pecar por pasión o debilidad, es curado más fácilmente que el intemperante, que peca por elección o con determinación. Estas dos causas expuestas muestran el motivo de la irremisibilidad no sólo del pecado propiamente llamado contra el Espíritu Santo, sino también de cualquier pecado que se produce con elección.

La causa tercera, que se refiere propiamente al pecado contra el Espíritu Santo, se toma de su objeto. En efecto, el pecado contra el Espíritu Santo se produce porque la voluntad expulsa de sí misma aquello por lo que se produce la remisión de los pecados. Por lo tanto, así como se diría incurable una enfermedad que produjera aversión a la medicina, así también se dice que es irremisible el pecado por cuyo acto es rechazada directamente la medicina espiritual. Y, sin embargo, de la misma manera que la enfermedad corporal puede ser curada milagrosamente por virtud divina, así también el pecado de este género puede ser perdonado como milagrosamente por la misericordia divina.

RESPUESTAS

1. El pecado contra el Espíritu Santo obstruye el camino de la gracia, motivo por el que, si permanece el pecado contra el Espíritu Santo, no hay capacidad para la gracia por parte del que peca; pero si se aleja dicho pecado mediante la inmensidad de la misericordia divina, puede haber de inmediato abundancia de gracia, si el hombre se humilla al máximo por el peso del pecado anterior.

2. La esperanza directamente pertenece a las cosas a las que tendemos como al fin último, por lo que la remoción de la esperanza elimina el fin. Por eso, la desesperación es un pecado irremisible, al igual que el error sobre los principios es insanable. La caridad, en cambio, no sólo es propia del fin, sino también de aquello que se ordena al fin, esto es, de los prójimos y, por esto, si se peca contra la caridad del prójimo, no por ello, se peca directamente contra la caridad de Dios. De ahí que, bajo este aspecto, perdure la vía a la curación. Pero si directamente se peca contra la caridad de Dios, en cuanto que Él es la dirección hacia el fin, así será un pecado irremisible contra el Espíritu Santo, y esto sucede cuando alguien rechaza incluso la gracia con la que ha sido reconciliado. De modo semejante también hay que hablar de la fe. En efecto, la incredulidad puede proceder o de la ignorancia, y así tiene un manto de excusa y se perdona fácilmente, o proviene de una cierta malicia, y así es el pecado contra el Espíritu Santo que es la impugnación de la verdad conocida.

3. La malicia no causa lo involuntario como la debilidad y la ignorancia, por lo que no es necesario que excuse ni aligere el pecado, como hacen la debilidad y la ignorancia. O puede decirse que la malicia de la que procede el pecado llamado contra el Espíritu Santo da nombre a un determinado acto de pecado en cuanto tal, como el acto de desesperación o de obstinación, y no es tomada como una pena en cuanto que indica un defecto del alma racional según el cual ella es fácilmente inclinable al mal.

4. Un pecado puede ser irremisible de dos modos: o por el género del pecado, y así se dice que el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible; o por el estado de quien peca, y así todo pecado en el que la vía se termina es irremisible, ya sea el pecado del hombre o el del ángel. Y en esto la diferencia entre el hombre y el ángel se toma de que el estado de vía en los ángeles se termina inmediatamente después de la primera elección, mientras que en los hombres no es así.

5. Cuando se dice que el pecado es irremisible, no se elimina de modo absoluto la posibilidad de remisión, sino más bien una cierta aptitud o facilidad.

Artículo 5: Si alguien puede pecar contra el Espíritu Santo en un primer acto de pecar

OBJECIONES

1. Parece que uno no puede pecar contra el Espíritu Santo en un primer acto de pecar, sino que este pecado exige previamente otros pecados. En efecto, San Bernardo, en *Sermones in Canticum*, dice: "Nadie de repente llega a lo mejor, sino que yo deseo progresar poco a poco" (*In Cant.,* 4). Por tanto, a la inversa, nadie de repente llega a ser pésimo. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es el más grave. Luego nadie puede pecar de inmediato con este género de pecado.

2. San Gregorio, en *Moralium* (XXXI, 17), al explicar el pasaje de *Job* (39, 25): "El griterío de los generales" etc., dice que los vicios que primeramente invaden la mente vencen -a modo de un general- al hombre con un cierto razonamiento, como persuadiéndole; pero, después, la mente se disipa irracionalmente por los diversos vicios. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo está muy alejado de la persuasión de la razón. Luego no puede ser el primero, sino que sigue necesariamente a otros pecados.

3. El Filósofo, en *Ethica* (V, 1), dice que no está en poder del hombre realizar súbitamente acciones injustas, como lo hace el injusto. Ahora bien, el injusto hace cosas injustas con placer y por elección. Por tanto, no está en poder del hombre el cometer súbitamente y por elección un pecado. Pero todo el que peca contra el Espíritu Santo peca por elección. Luego etc.

4. Como la desesperación se opone a la esperanza, así los deméritos se oponen a los méritos. Ahora bien, la esperanza presupone los méritos, pues la esperanza es una cierta expectación de la bienaventuranza futura, que proviene de los méritos y de la gracia. Luego también la desesperación presupone los deméritos y, así, es necesario que al menos esta especie de pecado contra el Espíritu Santo siga a otros pecados.

5. La penitencia y la impenitencia, al ser opuestas, versan sobre lo mismo. Ahora bien, la penitencia es el dolor de los pecados cometidos. Luego también la impenitencia presupone algunos pecados cometidos.

EN CONTRA, de los pecados que tienen actos distintos, uno no presupone a otro para su existencia. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo tiene un acto distinto al de los demás pecados, y este acto es el rechazar aquello por lo que uno se aparta del pecado, como se ha dicho en el cuerpo del artículo 2. Luego no presupone necesariamente otros pecados.

Además, el pecado contra el Espíritu Santo consiste en que la voluntad rechaza aquello por lo que debería ser apartada del pecado. Ahora bien, la voluntad está abierta a ambos opuestos. Luego el hombre puede de inmediato pecar o no pecar contra el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes (en la d42 a3, en el cuerpo del artículo), en los pecados de los que se dice que uno nace de otro, no se considera qué es lo que sucede siempre, sino qué acontece en la mayor parte de los casos debido a una cierta aptitud que un pecado tiene para provenir con frecuencia de otro, como el robo es llamado hijo de la avaricia, pero puede derivar de la lujuria o de otro vicio, aunque nazca con más frecuencia de la avaricia. Ahora bien, tiene aptitud para que de él se origine otro, aquel pecado cuyo objeto es más vehementemente apetecible -como se ha dicho antes-, y esto es lo que tiene una mayor apariencia de bien. Por lo tanto, el pecado cuyo objeto se aparta en mayor medida de la razón de bien, es el que menos puede ser el primero, sino que casi siempre o con mas frecuencia deriva de otro; y tal es el pecado contra el Espíritu Santo, en cuanto se le considera como un pecado especial. Por este motivo, sigue a otros pecados más frecuentemente y casi siempre, pero no hasta el punto que no haya posibilidad de que un hombre peque contra el Espíritu Santo en un primer acto de pecar, y principalmente en las dos últimas especies: en la impugnación de la verdad conocida y en el rechazo de la gracia con la que hemos sido reconciliados, puesto que esas dos especies parecen tener una mayor distinción respecto de otros pecados.

Sin embargo, esto ocurre también en las demás especies, si se examinan las cosas con atención. En efecto, al examinar los estados de los diversos hombres, alguien puede inmediatamente rechazar la esperanza de la gloria futura a causa de la dificultad de alcanzarla y a causa de los placeres de quienes no se preocupan de ella; y, de modo semejante, alguien puede establecer en esto su ánimo para que su voluntad lo siga en todo, lo que es propio de la obstinación. Y así respecto a las otras especies.

RESPUESTAS

1. El caso del progreso en la virtud no es semejante al caso de la caída en el pecado. En efecto, para el acto de la virtud se requieren más cosas que para el acto de pecado y el hombre se dispone al acto de la virtud mediante la gracia. En cambio, en el acto de pecar cada uno puede caer por sí mismo.

2. San Gregorio, al señalar en aquel pasaje los orígenes de los vicios, considera lo que sucede con más frecuencia, sin excluir que las cosas puedan suceder de otro modo, pues esto es propio del orden moral y también del orden físico o natural, puesto que las causas naturales, y mucho más las morales, fallan en la menor parte de los casos, ya que no son necesarias.

3. El pecado contra el Espíritu Santo, como se ha dicho antes, no es por elección de la manera en que peca por elección quien tiene el hábito; aún más, por actos de pecado contra el Espíritu Santo que preceden al hábito se adquiere un hábito. Por lo tanto, la objeción no es válida, puesto que el injusto peca por elección como quien tiene un hábito.

4. La esperanza no siempre requiere los méritos en acto, sino sólo en el propósito del que espera; de modo semejante, tampoco la desesperación presupone necesariamente deméritos que precedan en acto.

5. La penitencia, en cuanto que indica un acto, es solamente de los males pasados; pero en cuanto expresa un hábito por el que se dice que uno está dispuesto a la penitencia, no exige que uno haya cometido pecado alguno, sino que tenga este propósito: que si sucediera que él pecara, se arrepintiera inmediatamente. Así también para la noción de la impenitencia basta que alguien no se arrepienta jamás, en el caso de que en el futuro cometiera alguno.

Artículo 6: Si Adán pecó contra el Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que Adán pecó contra el Espíritu Santo. En efecto, no pecó contra el Padre, ya que no pecó por debilidad; tampoco contra el Hijo, puesto que no pecó por ignorancia, al no existir antes del pecado ni debilidad ni ignorancia. Luego sólo queda que haya pecado contra el Espíritu Santo.

2. La excesiva presunción sobre la misericordia de Dios es un pecado contra el Espíritu Santo. Ahora bien, Adán, al pecar, pensó en la misericordia de Dios, como dice San Agustín (*De civ. Dei,* XIV, 11) y como se ha dicho antes (en la distinción 22). Luego parece que pecó contra el Espíritu Santo.

3. En contra, pecó deseando la ciencia. Ahora bien, la ciencia se apropia al Hijo. Luego pecó contra el Hijo más que contra el Espíritu Santo.

4. San Agustín (*De Gen. ad litt.*, XI, 42) dice que, aunque Adán no haya sido seducido en aquello en lo que fue seducida la mujer, no obstante, fue seducido en que creyó venial lo que era mortal. Ahora bien, el pecado que procede de la seducción es un pecado contra el Hijo. Luego pecó contra el Hijo.

5. Parece que el primer ángel pecó contra el Espíritu Santo. En efecto, la irremisibilidad es una propiedad del pecado contra el Espíritu Santo. Ahora bien, el pecado del primer ángel fue irremisible. Luego fue contra el Espíritu Santo.

6. Con el mismo género de pecado con el que el diablo pecó entonces, también peca ahora. Ahora bien, ahora peca contra el Espíritu Santo, porque envidia la gracia que obra en los santos. Luego también entonces pecó contra el Espíritu Santo.

7. En contra, el pecado del primer ángel consistió en ambicionar desordenadamente el poder. Ahora bien, el poder se apropia al Padre. Luego pecó contra el Padre.

8. La pena no precede a la culpa. Ahora bien, la malicia se cuenta entre las penas del pecado. Luego el primer pecado del primer ángel, al que no había precedido ningún otro, no pudo ser por malicia.

SOLUCIÓN

Algunos dicen que el pecado del primer hombre y el pecado del demonio no fueron ni contra el Padre, ni contra el Hijo, ni contra el Espíritu Santo, pues estos no son diferencias del pecado tomado en sentido absoluto, sino del pecado que se verifica en la naturaleza corrompida, ya que la debilidad, la ignorancia y la malicia acompañan a la naturaleza después de haber sido corrompida.

Pero debe saberse que, aunque la debilidad de ningún modo puede encontrarse en una naturaleza íntegra y, así, tampoco hay posibilidad de encontrar en ella un pecado

contra el Padre, sin embargo, de algún modo la ignorancia puede encontrarse en una naturaleza íntegra, no en cuanto se dice privativamente, sino en cuanto se dice negativamente, pues de este modo es un defecto que acompaña al intelecto creado en cuanto que es creado. En efecto, bajo este aspecto se aleja de la luz perfecta del intelecto increado, ya que no conoce todas las cosas o, al menos, no considera todo en acto; y el pecado, al provenir de semejante desconocimiento, puede ser llamado pecado contra el Hijo. De modo semejante, la malicia, de la que procede el pecado contra el Espíritu Santo, no es necesariamente una pena, sino que es un acto de pecado, como se ha dicho antes. Por lo tanto, incluso en una naturaleza íntegra pudo haber pecado contra el Hijo y contra el Espíritu Santo.

Con todo, es preciso saber que el primer acto de pecado del primer hombre y el del ángel no fue un pecado contra el Espíritu Santo en cuanto que el pecado contra el Espíritu Santo es un pecado especial, lo que es claro por el mismo objeto del pecado. En efecto, ambos pecaron deseando la propia grandeza. Por este motivo, respecto al género del pecado, fue un pecado de soberbia; pero respecto a la circunstancia del pecado, ambos fueron pecados contra el Hijo, pues ambos pecaron por no haber considerado lo que se debía haber considerado para evitar el pecado; pero su primer pecado no se produjo por oponerse por propia voluntad a la esperanza o a algo de este tipo, como sucede en el pecado contra el Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. La respuesta a la primera es clara por lo dicho.

2. Aunque Adán, al pecar, pensara en la misericordia de Dios, sin embargo, no pecó con el pecado de presunción, puesto que no pensó que él conseguiría la misericordia sin penitencia; sino que, como dice San Agustín, en el texto citado, pensó a la vez en la misericordia y en la penitencia.

3 y 4. Concedemos la tercera y la cuarta, aunque la primera de ellas no concluya rectamente, como se dirá después.

5. El pecado del ángel no obtuvo la irremisibilidad por el género del pecado, sino más bien por el estado del pecador, como antes se ha dicho, por lo que el argumento no es válido.

6. Al primer acto de pecado en el ángel, que fue un acto de soberbia, siguieron muchas otras deformidades de los pecados: la envidia, el odio y otras semejantes, entre las que pudo haber un pecado contra el Espíritu Santo.

7. No se llama pecado contra el Padre por el objeto, sino más bien por la causa. Por este motivo, aunque haya deseado el poder, no se sigue que haya pecado contra el Padre, al no pecar por debilidad. De ahí que también el argumento, semejante a éste, con el que

se mostraba que el primer hombre había pecado contra el Hijo (objeción 3), no es concluyente.

8. La malicia por la que se dice que un pecado es contra el Espíritu Santo no es necesariamente una pena del pecado, como se ha dicho, por lo que, aunque la conclusión sea verdadera, la argumentación no es válida.

"Ni en esta vida, ni en la venidera". Se dice esto porque ciertos pecados son también perdonados en la vida venidera, como algunos pecados veniales, no sólo en cuanto a la culpa, sino también en cuanto a la pena, como dice San Gregorio (*Dial*., IV, 39).

"Y no es éste por el que yo digo que se ruegue". Si el pecado que lleva a la muerte es interpretado como el pecado contra el Espíritu Santo en cuanto que el pecado contra el Espíritu Santo requiere una impenitencia final, según una opinión, debe entenderse que nadie ore por esos pecadores porque quien perdura hasta la muerte en pecado mortal no es ayudado en los sucesivo con las plegarias. Ahora bien, si se toma como pecado contra el Espíritu Santo según la segunda opinión, en cuanto que este pecado no requiere una impenitencia final, así se debe interpretar que no debe orar por él uno cualquiera, puesto que la conversión de estos pecadores es como milagrosa. Por lo tanto, de la misma manera que no cualquiera ora para que se realicen milagros, sino los grandes y santos varones, así tampoco uno cualquiera ora por la conversión de dichos pecadores. No obstante, de conformidad con la forma de las palabras, no se prohibe que se ruegue por él, sino que se muestra que el precepto de rogar por los prójimos fieles no se extiende a estos pecadores, puesto que, debido a la enormidad de su pecado, merecen ser abandonados por los fieles como paganos y publicanos.

"Al que haya blasfemado contra el Espíritu Santo, ni en esta vida ni en la venidera se le perdonará". La *Glossa* sobre ese texto, es decir, *Mateo* (12, 32) dice que la blasfemia es perdonada, pero el espíritu de la blasfemia no es perdonado. En efecto, la blasfemia designa de modo absoluto un género de pecado que sucede a veces por debilidad, como cuando uno blasfema bajo la pasión de la ira, y a veces sucede también por ignorancia, como en los que yerran, al opinar equivocadamente de Dios. Sin embargo, el espíritu de la blasfemia se identifica con la voluntad de blasfemar, esto es, cuando se blasfema con una malicia decidida; y entonces es un pecado contra el Espíritu Santo.

"Hay que discutir si la obstinación y la impenitencia son dos pecados". La solución de esta cuestión se muestra por la distinción de la impenitencia antes explicada. En efecto, si la impenitencia se entiende como la permanencia actual en la obstinación hasta la muerte, la impenitencia no es un pecado distinto de la obstinación, sino una circunstancia suya; pero si la impenitencia se toma en cuanto que indica el propósito de no arrepentirse, así es un pecado distinto.

Distinción 44

LA POTENCIA DE PECAR Y LA OBEDIENCIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La capacidad de pecar viene de Dios.*

-*Duda*: La capacidad de hacer el bien, como la buena voluntad, viene de Dios; pero si la mala voluntad viene de nosotros o del diablo, entonces la capacidad de hacer el mal también tiene que venir o de nosotros o del diablo.

Respuesta : De Dios proviene todo poder y potestad; y ello debe entenderse no sólo del poder para hacer el bien, sino también del poder para hacer el mal. Así la voluntad de pecar tiene origen en el hombre, pero el poder proviene sólo de Dios.

2. *Se resuelve una objeción particular sobre la resistencia al poder.*

-*Objeción*: si todo poder proviene de Dios, entonces ni se podría ni se debería resistir al poder del mal (pues las Sagradas Escrituras afirman que resistirse al poder es resistirse a la ordenación de Dios).

Respuesta : Allí se está hablando del poder secular (del rey, del príncipe y semejantes), a quienes no se les debe resistir en el ejercicio de su poder, en las tareas que Dios les tiene encomendadas; sin embargo, cuando se ordena algo contra toda razón o contra Dios, resistirse no es actuar contra la ordenación de Dios sino obedecerla.

Texto de Pedro Lombardo

Si el hombre o el diablo tienen de Dios la capacidad de pecar .- Después de lo expuesto, se presenta como cosa digna de ser examinada si recibimos de Dios la capacidad de pecar o de nosotros mismos.

Opinión de algunos de que no la recibimos de Dios, pero es falsa.- Algunos piensan que nosotros recibimos de Dios la capacidad de obrar bien, pero que la capacidad de pecar no la tenemos de Dios, sino de nosotros mismos o del diablo, así como tampoco la mala voluntad nos viene de Dios, sino de nosotros o del diablo; en cambio, la buena voluntad la tenemos de Dios solamente.

Se prueba que la buena voluntad no viene del hombre sino que es recibida de Dios. San Agustín en el libro 'De fide ad Petrum'.- "Por otro lado, que el inicio de la buena voluntad y del buen pensamiento no nace en el hombre de sí mismo, sino que es preparado y concedido por Dios, Dios mismo lo muestra con toda evidencia en el hecho de que ni el diablo ni ninguno de sus ángeles, desde el momento en el que fueron envueltos en esta oscuridad, han podido ni podrán volver a asumir una buena voluntad. En efecto, si fuera posible que la naturaleza humana, después de que, alejada de Dios, perdiera la bondad de su voluntad, pudiera tenerla de nuevo por sí misma, con mucha más posibilidad tendría dicha capacidad la naturaleza angélica, la cual, cuanto menos es gravada por el peso del cuerpo terreno, tanto más estaría dotada de esta facultad" (*De fide,* 3). Así pues, ni el hombre ni el ángel tienen de sí mismos la buena voluntad, sino la mala. E igualmente estos autores, al disertar sobre la capacidad del bien o sobre la capacidad del mal, afirman que la primera proviene de Dios, no la segunda.

Demuestra con testimonios de autoridad que la capacidad de pecar proviene de Dios . - Sin embargo, se demuestra con muchos testimonios de los santos que la capacidad de realizar el mal proviene de Dios, del que proviene todo poder. En efecto, el Apóstol dice: "Todo poder procede de Dios" (*Rom*., 13, 1), y es necesario que esto se entienda no sólo del poder del bien, sino también del poder del mal, pues la Verdad dice a Pilatos: "No tendrías poder sobre mí, si no te hubiera sido dado de arriba" (*Jn*., 19, 11).

San Agustín, sobre el Salmo 85.- "Evidentemente, la malicia de los hombres -como dice San Agustín- tiene por sí misma el deseo de dañar, pero no tiene el poder, si Él no lo otorga. Por este motivo, el diablo, antes de quitar alguna cosa a Job, decía al Señor: «Extiende tu mano» (*Job*, 2, 5), esto es, concede el poder, puesto que también el poder de los que hacen mal solamente proviene del Señor, como dice la Sabiduría: «Por mí reinan los reyes, por mí los tiranos dominan la tierra» (*Prov*., 8, 15-16). De ahí que Job diga del Señor: «Quien hace reinar al hipócrita por los pecados del pueblo» (*Job,* 43, 30); y Dios dice del pueblo de Israel: «Les he dado un rey en mi ira» (*Os*., 13, 11)" (*Enn. in Psal*., 32, serm. 2, 12).

San Agustín, sobre el Génesis.- "Así pues, la voluntad de hacer el mal puede provenir del ánimo del hombre, pero el poder, solamente de Dios; y esto, por una justicia oculta y apropiada. En efecto, Dios hace justos a los suyos mediante el poder concedido al diablo" (*De Gen. ad litt.,* XI, 3). San Gregorio, en *Moralium*, dice también sobre esto: "El orden del poder no es condenable, sino la altanería de la soberbia. Dios otorga el poder, pero la altanería del poder la encuentra la malicia de nuestra mente. Eliminemos, pues, lo que procede de nosotros, puesto que no se condena un poder justo, sino una acción perversa" (*Mor.,* XXVI, 26). Con estos testimonios de autoridad y con otros muchos, se muestra con evidencia que nadie tiene el poder del bien o del mal sino de parte del Dios justo, aunque a ti se te oculte la justicia.

Si alguna vez hay que resistir al poder .- Aquí se presenta una cuestión que no debe pasarse en silencio, pues se ha dicho antes que ni el hombre ni el diablo tienen, a no ser por Dios, el poder de pecar y de hacer el mal. Ahora bien, el Apóstol dice: "Quien resiste al poder, resiste la ordenación de Dios" (*Rom*., 13, 2). Luego, dado que el diablo tiene el poder del mal por una ordenación de Dios, parece que no se debe hacer resistencia a su poder.

Alguna vez hay que resistir al poder.- Pero hay que tener en cuenta que el Apóstol en ese pasaje habla del poder secular, esto es, del rey, del príncipe y semejantes, a quienes no se debe hacer resistencia en aquellas cosas que Dios les tiene encomendadas, esto es, en los tributos y otras cosas semejantes (cfr. *Rom.,* 13, 6-7; *Mt.,* 22, 2). Pero si un príncipe o el diablo ha ordenado o aconsejado algo contra Dios, entonces es preciso resistir. De ahí que San Agustín, en *De natura boni*, al determinar cuándo se debe resistir al poder, diga: "Si el poder ordena lo que no debes hacer, en esas circunstancias, desprecia con toda razón el poder, temiendo a un poder mayor. Considera los grados en los mismos asuntos humanos: si el procurador ha ordenado una cosa, ¿acaso hay que hacerla, si la ordena contra la voluntad del procónsul? Y si el procónsul ordena una cosa y el emperador manda otra, ¿acaso se duda que, despreciado el primero, hay que servir al segundo? Luego, si el emperador manda una cosa y Dios ordena otra, despreciando al emperador, hay que obedecer a Dios" (mejor: *Serm*., 62, 8). Luego resistamos al poder del hombre o al del diablo cuando se sugiera hacer algo contra Dios; y en esto, no nos oponemos a la ordenación de Dios, sino que la obedecemos, pues Dios ordena que en las cosas malas no obedezcamos a ningún poder.

Ahora ya dediquémonos, con una plena consideración de la mente, a comprender y tratar las cosas que pertenecen al misterio del Verbo Encarnado, para que podamos decir al menos algo de las realidades inefables, gracias a la revelación de Dios.

División del texto de Pedro Lombardo

Una vez que el Maestro ha hecho la exposición del acto de pecado, aquí examina la capacidad de pecar. La exposición se divide en dos partes: en la primera, trata sobre la capacidad de pecar; en la segunda, se continúa con el tema en el libro siguiente, donde dice: "Ahora ya dediquémonos, con una plena consideración de la mente, a comprender y tratar las cosas que pertenecen al misterio del Verbo Encarnado". La primera se divide en dos partes. En primer lugar, inquiere si la capacidad de pecar proviene de Dios; en segundo lugar, fija la obediencia que se les debe a quienes tienen de Dios el poder de la prelación, donde dice: "Aquí se presenta una cuestión que no debe pasarse en silencio". Sobre lo primero hace tres cosas. Primero, plantea la cuestión. Después, expone la opinión de algunos, donde dice: "Algunos piensan que nosotros recibimos de Dios la capacidad de obrar bien, pero que la capacidad de pecar no la tenemos de Dios, sino de nosotros mismos o del diablo". Finalmente, expone la verdad, donde dice: "Sin embargo, se demuestra con muchos testimonios de los santos que la capacidad de realizar el mal proviene de Dios".

"Aquí se presenta una cuestión que no debe pasarse en silencio". Aquí trata de averiguar la obediencia que se les debe a aquellos que reciben de Dios el poder. Primero, formula la cuestión; después, la soluciona, donde dice: "Pero hay que tener en cuenta que el Apóstol en ese pasaje habla del poder secular".

"Ahora ya dediquémonos, con una plena consideración de la mente, a comprender y tratar las cosas que pertenecen al misterio del Verbo Encarnado". Aquí indica lo que sigue a continuación. Primero expone la cuestión siguiente; después, señala el orden, donde dice: "Éste es el orden de la razón", etc.

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones. La primera, sobre la capacidad de pecar; la segunda, sobre la obediencia.

Sobre la primera se preguntan tres cosas: 1. Si la capacidad de pecar es buena y proviene de Dios; 2. Dado que, según el oficio de la prelación, existe la posibilidad de perpetrar muchos pecados que no podrían cometerse si uno no se encontrara establecido en prelado, se pregunta si toda prelación proviene también de Dios; 3. Si la prelación o dominio proviene de Dios para ordenar la naturaleza instituida o para castigar la naturaleza corrompida.

Artículo 1: Si la capacidad de pecar proviene de Dios

OBJECIONES

1. Parece que la capacidad de pecar no proviene de Dios. En efecto, el poder pecar, como dice San Anselmo (cfr. *De lib. arb.,* 1), no es libertad ni parte de la libertad. Ahora bien, toda potencia natural que hay en nosotros para realizar actos humanos pertenece al libre albedrío. Por tanto, la potencia de pecar no es en nosotros una potencia natural. Ahora bien, está claro que no es una capacidad de la gracia, puesto que, mediante la gracia, nadie se ordena al pecado. Luego parece que la capacidad de pecar no proviene en nosotros de Dios, puesto que toda potencia que hay en nosotros proveniente de Dios o pertenece a la gracia o a la naturaleza.

2. "Las obras de Dios son perfectas" (*Deut*., 32, 4). Por tanto, cuanto una cosa es más perfecta, más debe ser contada entre las obras divinas. Ahora bien, el acto es más perfecto que la potencia. Luego puesto que el acto de pecado no procede de Dios, tampoco la potencia de pecar vendrá de Dios.

3. En la obra humana concurren la potencia, el conocimiento y la voluntad. Ahora bien, la voluntad de pecar no proviene de Dios. Luego, por la misma razón, tampoco vendrá de Él la potencia de pecar.

4. El efecto procede de su causa propia segpun la semejanza de su causa; por eso todas las cosas que proceden de Dios, que es la causa propia de todas las cosas, retienen su semejanza en la medida en que les es posible, pues son entes por el ente primero, y son vivientes por el viviente primero. Ahora bien, la criatura no se asemeja a Dios en su capacidad de pecar. Luego la capacidad de pecar no proviene en nosotros de Dios.

5. Como dice Boecio (*De diff.*, 2), aquello cuyo uso es malo, es malo en sí mismo. Ahora bien, el uso de la capacidad de pecar es el pecado mismo, que es malo. Por tanto, también la capacidad de pecar es mala. Ahora bien, ningún mal proviene de Dios. Luego la capacidad de pecar no proviene de Dios.

EN CONTRA, el Filósofo, en *Metaphysica* (IX, textos 3 y 9), dice que las potencias racionales están abiertas a los opuestos. Por tanto, la capacidad de pecar y la capacidad de obrar bien se identifican. Ahora bien, la capacidad de obrar bien proviene de Dios. Luego también la capacidad de pecar.

Además, todo ente proviene de Dios. Ahora bien, la capacidad de pecar es un cierto ente. Luego la capacidad de pecar proviene de Dios

SOLUCIÓN

La potencia se conoce mediante el acto; por lo tanto, el criterio sobre la capacidad de pecar hay que tomarlo de la consideración del acto de pecado. Ahora bien, en el acto de pecado hay dos aspectos: la sustancia del acto y la deformidad o deficiencia de las circunstancias debidas. Por lo tanto, también en la capacidad de pecar hay que considerar

necesariamente dos aspectos, a saber, la misma potencia que es el principio del acto: y esta misma potencia es el principio tanto del acto ordenado como del acto desordenado, y proviene de Dios; también se debe considerar en ella un cierto defecto según el cual puede producir un acto malo, pues las potencias más perfectas nunca se apartan del fin al que han sido ordenadas, como es evidente en las cosas necesarias. Por lo tanto, que la potencia sea impedida o sea alejada de aquello a lo que ha sido naturalmente ordenada, proviene necesariamente de una deficiencia suya, en cuanto que sucumbe a otro agente que la impide. Por lo tanto, dado que la potencia de la voluntad humana está de suyo ordenada al bien, el alejamiento del bien en su acto es causado necesariamente por un defecto existente en ella misma, a causa del cual puede ser vencida por otro: por el placer, por sugestión, o por cualquier otro motivo, de modo que es arrastrada, de lo que le es natural, a lo que no le es natural.

Ahora bien, este defecto de la potencia se produce porque proviene de la nada. Pero de este defecto, esto es, de que la criatura proviene de la nada, Dios no es directamente la causa, como prueba Avicena, pues lo que conviene a una realidad por sí misma, no es causado en ella por otro. Y la realidad creada, abandonada a sí misma, es nada; por lo tanto, el provenir de la nada, la criatura no lo tiene de parte de Dios, aunque el ser de la criatura provenga de Dios. Con todo, se podría decir que esa deficiencia proviene indirectamente de Dios, pero no como de quien hace algo, sino como de quien no hace, esto es, en cuanto que Él no proporciona a la criatura el no ser de la nada, como se dice que es causa de la privación de la gracia, que es una pena, a no ser que se encontrara que la criatura no es capaz de una perfección semejante, esto es, el no provenir de la nada. Por este motivo, este defecto no proviene de Dios, ni directa ni indirectamente. Por consiguiente, la potencia de pecar, en lo que corresponde a la potencia, proviene de Dios; pero en cuanto al defecto que la potencia conlleva, no proviene de Dios.

RESPUESTAS

1. Se dice que el poder pecar no es parte de la libertad, puesto que, para la libertad de la voluntad, no se requiere que pueda pecar, sino que, para la naturaleza de la libertad, es suficiente que la voluntad tenga poder para inclinarse a ambas partes de la contradicción, aunque en quienes pueden pecar, se peca por el libre albedrío de la voluntad. En efecto, como dice San Agustín en *Retractationum* (I, 9), la voluntad es por lo que se peca y por la que se vive rectamente.

2. El acto es siempre más perfecto que la potencia en la perfección del propio género, por lo que el acto bueno es más perfecto en su bondad que la potencia buena y, de modo semejante, el acto malo en su malicia es más perfecto que la potencia mala. En efecto, en el acto malo hay malicia de modo absoluto, mientras que en la potencia para el mal, el mal está de modo relativo, por lo que el acto malo no se dice que provenga de Dios absolutamente, sino de modo relativo, y la potencia para el mal se dice que proviene absolutamente de Dios y que, de modo relativo, no procede de Él, pues la perfección en la malicia no es una perfección en sentido propio y absoluto, sino que es perfección en

sentido metafórico, como hablamos de un perfecto ladrón y de la perfección de la ceguera, como se dice en *Metaphysica* (V, texto 21).

3. La voluntad puede tomarse en dos sentidos: como la misma potencia de la voluntad o como su acto; y del primer modo, la voluntad con la que se peca proviene de Dios, pero del segundo modo no proviene de Dios. Ahora bien, la potencia nunca da el nombre al acto; y el uso de la potencia es el acto mismo, por lo que la objeción parte de un uso equívoco de "voluntad".

4. Uno es el bien perfecto y otro el imperfecto. Luego, si un nombre significa en nosotros, sin imperfección alguna, una bondad que procede de Dios, según la cual somos semejantes a Él, se encontrará que conviene a Dios y a nosotros, como la sabiduría, la bondad y semejantes. Pero la capacidad de pecar significa un bien con imperfección, y por eso no puede convenir a Dios, en quien no hay ninguna imperfección.

5. Se llama uso de una cosa aquello a lo que la cosa está principalmente ordenada. Ahora bien, la potencia por la que somos capaces de pecar, no está ordenada al mal, sino al bien; y, así, pecar no es su uso. Por lo tanto, no se sigue que, si el pecado es malo, la potencia sea mala, sino que se sigue más bien que es buena, puesto que el mal es apartarse de lo que es bueno.

Artículo 2: Si toda prelación proviene de Dios
(I q96 a1 y a2)

OBJECIONES

1. Parece que no toda prelación proviene de Dios. Primero, por lo que se lee en *Oseas*: "Ellos reinaron, pero no por mí" (*Os*., 8, 4).

2. Lo que se hace de modo perverso, no proviene de Dios. Ahora bien, algunas prelaciones son conseguidas de modo perverso, como es patente en los simoniacos y en otros casos semejantes. Luego no toda prelación proviene de Dios.

3. Una prelación concedida por el Rey supremo no puede decirse que es usurpada. Ahora bien, Boecio, en *De consolatione philosophiae* (3, prosa 4), dice que los malos tienen un poder usurpado. Luego su prelación no proviene de Dios.

4. El hombre no debe quitar lo que Dios ha concedido, como se dice: "Que no separe el hombre lo que Dios ha unido" (*Mt*., 9, 6). Ahora bien, a algunos se les quita justamente el poder de la prelación. Luego su prelación no proviene de Dios.

5. Como se lee en *Romanos* (13), todo lo que proviene de Dios, es ordenado. Ahora bien, es evidente que en ciertas prelaciones hay un desorden grande, como en que el necio sea antepuesto al sabio, el jovenzuelo al viejo o el pecador al justo, como sucede muchas veces. Luego no toda prelación proviene de Dios.

EN CONTRA, que la prelación de los buenos proviene de Dios es más manifiesto que la prelación de los malos. Ahora bien, la prelación de los malvados proviene de Dios, como está escrito en *Job*: "Quien hace reinar al hipócrita por los pecados del pueblo" (*Job,* 34, 30). Luego toda prelación procede de Dios.

Además, todo lo que es ordenado, proviene de Dios, puesto que es bueno por eso mismo. Ahora bien, en toda prelación hay un determinado orden del superior al inferior. Luego toda prelación procede de Dios.

SOLUCIÓN

Puesto que se dice que Dios es el autor de todos los bienes y que no es el autor de ningún mal, si en las prelaciones se encuentran alguna cosa buena y alguna cosa mala, las prelaciones provienen necesariamente de Dios en cuanto al bien que hay en ellas, y no provienen de Dios en cuanto al mal que a ellas se le añade. Ahora bien, en la prelación hay que considerar tres cosas: el principio de la prelación, el modo y el uso. Así pues, todas estas cosas son buenas en algunos, a saber, en quienes llegan debidamente a la prelación y ejercen debidamente el acto de la prelación. En cambio, en algunos, el principio es malo, pero el uso es bueno, como quienes llegan a la prelación no de modo digno, bien por su insuficiencia o por el modo de llegar a la misma y, no obstante, ejercen de modo debido el acto de la prelación que han conseguido indebidamente. En otros

sucede a la inversa, y en algunos otros tanto el principio como el uso son malos. Pero el modo o la forma de la prelación es bueno en todos. En efecto, consiste en un determinado orden de uno como dirigente, y de otro como súbdito. Y, dado que el juicio de una cosa ha de deducirse de la consideración de lo que en ella hay de formal, por eso hay que decir que de modo absoluto toda prelación proviene de Dios, pero hay que afirmar que bajo un cierto aspecto algunas prelaciones no proceden de Dios, porque su abuso no proviene de Dios, o porque no deriva de Dios la acción injusta mediante la que se llega a la prelación.

RESPUESTAS

1. Se dice que los reyes judíos reinaban sin provenir su prelación de Dios, en cuanto que quisieron elegir para ellos un rey, aunque Samuel lo desaconsejaba; pero, con todo, la forma misma de la prelación ha sido instituida por Dios.

2. No hay inconveniente en que un efecto provenga de Dios y que su causa, bajo cierto aspecto, no provenga de Dios, como una pena o una pasión provienen de Dios, aunque la acción injusta, de la que son un efecto, no provenga de Dios; y anteriormente se ha dicho de qué modo sucede esto. De modo semejante, no hay inconveniente en que la prelación provenga de Dios en cuanto a su forma, aunque la acción injusta por la que se llega a la prelación no provenga de Dios, a no ser quizás a modo de permisión.

3. Se dice que los malos tienen un poder usurpado en cuanto que llegan de manera indebida a él, en lo que a ellos se refiere, al ser indignos de ser antepuestos a otros; aunque quizás aquellos que son afligidos por ellos, sean dignos de serlo; y, según esto, su prelación proviene de Dios como castigo a los súbditos, merecedores de un superior de este género.

4. Alguien, al abusar, se priva a sí mismo del beneficio recibido; por lo tanto, aunque algunos hayan conseguido de Dios la prelación, sin embargo, al abusar de ella, es justo que se les arrebate el poder de la prelación. Y ambas cosas provienen de Dios, es decir, el haber obtenido la prelación y el perderla justamente, al igual que todos reciben la vida de parte de Dios, y, sin embargo, alguno es privado de ella con justicia.

5. No es del todo un desorden el hecho de que los indignos sean elevados a las prelaciones. En efecto, este hecho está ordenado para castigo de los súbditos, merecedores de él, como se significa en *Job*: "Quien hace reinar al hipócrita por los pecados del pueblo" (*Job*, 34, 30); y en *Oseas*: "Les daré un rey en mi cólera" (*Os*., 13, 11). Por lo tanto, como toda pena proviene de Dios, también provienen de Dios tales prelaciones.

Artículo 3: Si hubiera habido dominio en el estadode inocencia
(I q96 a1 y a2)

OBJECIONES

1. Parece que la prelación o el dominio no hubiera existido en el estado de naturaleza íntegra. En efecto, San Gregorio dice: "La naturaleza ha hecho iguales a todos los hombres, pero una disposición de Dios, oculta pero justa, ha sometido unos hombres a otros por sus méritos" (*Mor.*, XXI, 10). Ahora bien, si los hombres no hubieran pecado, habrían retenido el estado de naturaleza. Luego todos hubieran sido iguales y no hubiera habido entre ellos ninguna prelación.

2. San Agustín, en *De civitate Dei* (XIX, 15), dice que el hombre, hecho a imagen de Dios, sólo ha sido antepuesto a los irracionales. Ahora bien, el hombre sólo se equipara a los irracionales debido al pecado, como se dice en *Salmos*: "El hombre, estando en su esplendor, no lo comprendió: fue comparado a los jumentos irracionales y fue hecho semejante a ellos" (*Sal.*, 48, 13). Luego, si no hubiera habido pecado, ningún hombre hubiera sido sometido a otro.

3. No puede haber dominio sin servidumbre. Ahora bien, San Agustín y otros santos dicen que la servidumbre ha sido introducida por el pecado. Luego el dominio o la prelación no hubieran existido antes del pecado.

4. El Apóstol dice: "La ley no ha sido impuesta para los justos" (1 *Tim.*, 1, 9). Ahora bien, el Filósofo, al final de la *Ethica*, dice que hubo necesidad de constituir reyes y otros principios para establecer leyes que tuvieran fuerza coactiva para realizar actos virtuosos, fuerza que no tiene el discurso persuasivo de los sabios. Luego, si todos los hombres hubieran conservado la justicia en la que fueron creados, la prelación no hubiera existido.

5. Las cosas que acompañan a la naturaleza íntegra, también permanecen en la patria. Ahora bien, en el mundo venidero, no tendrá lugar la prelación, como se dice en la *Glossa* sobre 1 *Corintios* (15, 24). Luego tampoco hubiera existido la prelación en la naturaleza íntegra.

EN CONTRA, lo que es propio de la dignidad, hubiera sido mucho más noble en la naturaleza íntegra. Ahora bien, el dominio y la prelación pertenecen a la dignidad. Luego en mayor medida hubieran existido en el estado de naturaleza íntegra.

Además, el estado de naturaleza íntegra no fue más alto a como lo es ahora el estado de los ángeles. Ahora bien, entre los ángeles hay un orden llamado de las Dominaciones, y también otros que se refieren a la prelación, como los Principados, las Potestades, y los Arcángeles. Luego la prelación también habría existido antes del pecado en el estado de la naturaleza humana.

SOLUCIÓN

El modo de la prelación es doble: uno está ordenado a regir, y otro, a dominar. Como dice el Filósofo en *Ethica* (VIII, 10), la prelación del amo respecto al siervo es como la prelación del tirano respecto a sus súbditos. Ahora bien, el tirano se diferencia del rey -como dice el Filósofo en el texto citado-, en que el rey encamina su autoridad al bien de las gentes que gobierna, redactando estatutos y leyes para la utilidad pública; en cambio, el tirano dispone su prelación para su propia utilidad. Por eso, los dos modos de prelación expuestos difieren en lo siguiente: en el primer modo, se procura el bien de los súbditos; en el segundo, el propio bien de quien preside, motivo por el que el segundo modo de prelación no hubiera podido darse en la naturaleza íntegra, a no ser respecto a aquellas cosas que están ordenadas al hombre como a su fin. Ahora bien, éstas son las criaturas irracionales, todas las cuales estarían ordenadas a la conveniencia del hombre, mucho más de lo que lo están ahora. Pero la criatura racional, en lo que le es propio, no está ordenada a otra como a su fin, como un hombre no está ordenado a otro; y si esto sucede, solamente será porque el hombre, debido al pecado, es comparado a las criaturas irracionales. De ahí también que el Filósofo, en el mismo libro citado (*Eth.,* VIII, 13), compare el siervo a un órgano, diciendo que el siervo es un órgano animado, y el instrumento es un siervo inanimado.

Por esto, tal prelación del hombre respecto al hombre no hubiera existido antes del pecado; pero la primera prelación, que se ordena a la utilidad de los súbditos, hubiera existido entonces en cuanto a algún uso, mas no en cuanto a todos. En efecto, la prelación es para dirigir a los súbditos en aquello que debe hacerse y para suplir los defectos, como, por ejemplo, que los pueblos sean defendidos por los reyes; y también para corregir las costumbres, cuando son castigados los malos y son inducidos por la fuerza a realizar actos de virtud. Pero, dado que antes del pecado nada hubiera habido que pudiera perjudicar al hombre, y ni siquiera la voluntad de algún hombre podría contradecir al bien, en el estado de inocencia, no hubiera existido la prelación respecto a los dos últimos usos, sino sólo en cuanto al primer uso, esto es, el uso consistente en dirigir en el obrar y en el saber, en cuanto que un hombre habría estado dotado del don de la sabiduría y de la luz del intelecto más que otro.

RESPUESTAS

1. La naturaleza ha hecho iguales a todos los hombres en la libertad, pero no en las perfecciones naturales; en efecto, el libre -según el Filósofo en *Metaphysica* (I, 3)-, es causa de sí mismo. Ahora bien, un hombre, por su naturaleza, no está ordenado a otro como a su fin, motivo por el que no hubiera existido el segundo modo de prelación que elimina la libertad de los súbditos; pero podría haber existido el primer modo, que no presenta ningún perjuicio a la libertad, puesto que los súbditos no están ordenados al bien del superior, sino que, a la inversa, el gobierno del superior estaría ordenado al bien de los súbditos; de ahí que no inapropiadamente se llamen siervos de estos.

2. El testimonio de autoridad citado habla del segundo modo de prelación.

3. Para la tercera objeción, la respuesta es la misma.

4. La prelación no hubiera existido respecto a aquel uso, pero sí en cuanto a los otros, como se ha dicho.

5. Antes, en la distinción 11, se ha dicho de qué modo hay que entender que toda prelación es abolida en el mundo venidero. Pero, si se entendiera que en el mundo venidero sería eliminada absolutamente, no conviene que en el estado de inocencia no hubiera existido la prelación, dado que ese estado de inocencia era aún estado itinerante y, en el estado itinerante es necesaria la prelación mediante la cual uno es gobernado por otro; por tanto se concede que no es necesario hasta ese punto en el término del estado itinerante.

Cuestión 2

A continuación se trata sobre la obediencia a los superiores, sobre la que se preguntan tres cosas: 1. Si la obediencia es una virtud; y de serlo, si es una virtud especial; 2. Si los cristianos están obligados a obedecer a los poderes seculares, especialmente a los tiranos; 3. Si los que profesan obediencia, están obligados a obedecer en todo a sus superiores.

Artículo 1: Si la obediencia es una virtud
(II-II q104 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la obediencia no es una virtud. En efecto, toda virtud es un medio entre dos vicios, como dice el Filósofo en *Ethica* (II, 6). Ahora bien, la obediencia no es algo así, puesto que no se corrompe con la abundancia, sino que se perfecciona si alguien obedece en las cosas en las que no está obligado. Luego la obediencia no es una virtud.

2. La obediencia hace referencia al precepto. Ahora bien, el precepto se extiende a todos los actos de las virtudes, puesto que todas se encuentran dentro del precepto de la ley. Luego la obediencia no es una virtud determinada, sino que acompaña a toda virtud. Y esto también puede verse por la definición que presenta San Ambrosio en *De paradiso* (VIII, 39), aducida antes, en la distinción 35, pues dice que el pecado es "una transgresión de la ley de Dios y una desobediencia a los mandamientos celestes".

3. Si es una virtud determinada, o bien es una de las cardinales, o bien es una de las adjuntas. Ahora bien, no es una de las cardinales, dado que éstas son sólo cuatro y entre ellas no se enumera la obediencia; de modo semejante, no se encuentra entre las adjuntas, como es patente si se consideran las virtudes adjuntas que el Filósofo enumera en el transcurso de todo el libro IV de la *Ética*. Luego la obediencia no es una virtud determinada

4. Si se dice que la virtud de la obediencia se reduce a la justicia, se responde que ninguna virtud se perfecciona con la disminución del carácter del objeto propio, como es patente en la magnanimidad, que hace referencia a lo grande y cuanto mayor es lo que hay que hacer, tanto más pertenece a la magnanimidad. Ahora bien, la justicia se refiere a la obligación [*debitum*] como a su objeto, puesto que el acto de la justicia es dar a otro lo que le pertenece. Luego, dado que la obediencia se perfecciona por el hecho de que disminuye la obligación [*debitum*], la cual, cuanto menos se considera -como dice San Bernardo (*De praec.*, 6)-, tanto más perfecta es la obediencia, parece que la obediencia no se reduce a la justicia.

5. Se llama justicia legal a aquello según lo cual el hombre se adecua a los preceptos. Ahora bien, la obediencia hace referencia a los preceptos. Por tanto, la obediencia se identifica con la justicia legal. Pero, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 1, hacia el final), la justicia legal es toda la virtud. Luego la obediencia no es una virtud determinada, sino una virtud general.

6. San Gregorio (*Mor.*, XXXV, 14) dice que la obediencia no es tanto una virtud, como la madre de todas las virtudes. Ahora bien, ser madre de todas las virtudes conviene a la caridad. Luego parece que la obediencia se identifica con la caridad; y, de este modo, no parece ser distinta de otras virtudes.

EN CONTRA, Hugo de San Víctor (implícitamente en *Serm.*, 16) dice que la obediencia es la virtud que abraza todo lo mandado que debe hacerse necesariamente, a no ser que se oponga la autoridad de quien manda. Así, la obediencia es una virtud especial, ya que se le asigna un acto especial.

Además, lo que se señala como máximo en un género es algo determinado en dicho género. Ahora bien, San Gregorio dice que la obediencia es la máxima de las virtudes. Luego la obediencia es una virtud determinada.

SOLUCIÓN

La obediencia es una virtud, y una virtud especial. En efecto, los hábitos, las potencias y los actos se distinguen por sus objetos. Ahora bien, la virtud que tiene un objeto especial será una virtud especial. Y se dice que un objeto es especial por una razón especial, aunque esta razón especial pueda ponerse en relación con muchas cosas o con todas. En efecto, acontece que una misma realidad pertenece y es objeto de diversas potencias, como el calor es objeto de la vista, de la imaginación y del intelecto, pero bajo diversos aspectos. De ahí que suceda que una sola virtud especial se extienda a los actos de todas las virtudes según una razón especial, como dice el Filósofo (*Eth.,* IV, 8) sobre la magnanimidad, que obra lo grande en los actos de todas las virtudes, por lo que también es un cierto adorno de todas las demás virtudes. Y se dice que estas virtudes son en un cierto modo generales, al tener una materia general, aunque tengan un objeto especial, por la razón especial del objeto, que se encuentra en muchas materias.

De este modo digo que la obediencia es una virtud especial, puesto que atiende a una razón especial, a saber, el precepto con obligación de acatamiento. Y, dado que el dar a otro lo que es suyo y le es debido es propio de la justicia, la obediencia es una cierta parte de la justicia, y de modo especial de la justicia divina, porque lo "suyo" que se da a los superiores, esto es, el cumplimiento de los mandatos, es una cierta parte de aquello común que se llama lo debido, o lo que es suyo, que incluso puede ser exigido ante el juez, pues sobre esto hay propiamente una justicia especial.

Pero hay que tener en cuenta que la justicia especial se toma de dos modos: propia y comúnmente. Como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 6), la justicia especial, tomada propiamente, se encuentra sólo entre quienes tienen una cierta igualdad para estar en presencia del príncipe, ante quien uno puede exigir de otro lo que es suyo; y según este modo, no se dice que hay justicia entre el amo y el esclavo y entre el padre y el hijo, pues las cosas que son del siervo, pertenecen al dueño y las cosas que son del hijo, son del padre. A su vez, la justicia especial, tomada comúnmente, se da también cuando el amo da al esclavo lo que es suyo, o a la inversa, y así en los otros casos; y según este modo, la igualdad existente en el caso anterior no es requerida. Tomando la justicia especial de este segundo modo, la obediencia pertenece a la justicia, puesto que el súbdito da al superior lo que le debe mediante la obediencia.

RESPUESTAS

1. La obediencia, al igual que las otras virtudes, puede ser el medio entre dos vicios. No obstante, hay que saber que el exceso no puede tomarse en todas las virtudes según una circunstancia cualquiera, estando las demás circunstancias bien ordenadas, como es patente en la virtud denominada "verdad", cuyo medio se da cuando el hombre muestra que él es tal cual es; pero su exceso no se da según el exceso de la circunstancia que es la "cantidad", aunque estén bien ordenadas las otras circunstancias, esto es, en el sentido de que el hombre pueda conservar excesivamente esta verdad; sino que su exceso está en que alguien muestra de sí mismo cosas más grandes que lo que son en la realidad, lo que es según la circunstancia que es el "qué". De modo semejante, también digo que el exceso de la obediencia se da en cuanto que alguien obedece en aquellas cosas en las que no debe obedecer, y no en cuanto que obedece más de lo que debe, suponiendo que las otras circunstancias están en orden.

2. La obediencia, aunque se extiende a todos los actos de las virtudes, no considera en ellos lo que es propio de cada virtud (pues no produce un acto de fortaleza, en cuanto que es el medio entre el temor y la audacia), sino que considera en todos los actos de las virtudes una sola razón especial de ser, a saber, hacer lo debido por el precepto del superior.

3. La obediencia se reduce a la justicia especial, pero hay que tener presente que una virtud se reduce a otra de dos modos: o como parte de ella, o como adjunta a ella. Como parte, una virtud se reduce a otra cuando la reducida tiene por objeto una parte del objeto de la virtud a la que se reduce; por ejemplo, el objeto de la templanza es lo placentero según el tacto, de lo que una parte es lo placentero venéreo, y otra es lo placentero que se encuentra en la comida. Por este motivo, la castidad se reduce a la templanza como una parte de ésta, y de modo semejante ocurre con la sobriedad, cuyo objeto es lo placentero en los alimentos; y de este modo la obediencia se reduce a la justicia especial, como es evidente por lo dicho. Por otra parte, una virtud se reduce a otra como adjunta cuando la virtud a la que se reduce tiene por objeto lo que es óptimo en aquella materia, y la que reduce, llamada adjunta, tiene como objeto lo que es menos principal en la misma materia; y de este modo la mansedumbre se reduce a la fortaleza. En efecto, el objeto de la fortaleza está en las más grandes pruebas en las que uno arriesga la vida, como son las pruebas bélicas; en cambio, la mansedumbre tiene como objeto las otras molestias que provocan la ira, en la que la mansedumbre establece el medio; y de este modo la modestia, que conserva el medio en los placeres de los otros sentidos, y la eutrapelia, que conserva el medio en los deleites del juego, se reducen a la templanza.

4. La perfección de una virtud puede ser considerada de dos modos: uno, en cuanto a aquello que le es propio; el otro, en cuanto a aquello que es propio de una virtud superior que ordena el acto de la primera. Así pues, afirmo que la perfección de la obediencia que proviene de la disminución de la obligación no es en cuanto al carácter propio de la

obediencia, sino en cuanto al carácter propio de la caridad, que ordena el acto de la obediencia y los actos de las demás virtudes.

5. La obediencia no se identifica con la justicia legal. En efecto, la justicia legal hace referencia al precepto de la ley y a los actos de las virtudes que son ordenados por la ley en cuanto que se relacionan con los demás hombres, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 1), esto es, en cuanto que los actos de las virtudes prescritas por la ley son ordenados al bien de la ciudad, regida por las leyes. En cambio, la obediencia sólo mira al precepto en cuanto que tiene el carácter de obligación por su ordenación al superior; por lo tanto, no es necesariamente una virtud general.

6. Una virtud puede derivar de otra de dos maneras: una, a modo de causa final, y de este modo se dice que una virtud proviene de otra cuando el acto de la primera se ordena al fin de la segunda virtud. Y de este modo, la caridad, cuyo objeto es el fin último, es llamada madre de todas las virtudes. De una segunda manera, en cuanto que por los actos de una virtud, o es causada otra virtud, o es conservada; y de este modo se dice que la obediencia es madre de las virtudes. En efecto, los preceptos de los superiores se ordenan a inducir las virtudes, ordenando los actos propios de las virtudes, los cuales, induciendo las costumbres, causan las virtudes políticas o sociales y disponen a las virtudes infusas. Y no llamo acto de virtud solamente al que proviene de la virtud, sino también al que se encamina a la virtud, como disponiendo a ella o causándola: como alguien que se encuentra en pecado mortal puede tener un acto de obediencia, aunque carezca de la obediencia y de las otras virtudes.

Artículo 2: Si los cristianos están obligados a obedecer a los poderes seculares y sobre todo a los tiranos
(II-II q104 a6; q10 a10)

OBJECIONES

1. Parece que los cristianos no están obligado a obedecer a los poderes seculares, y menos a los tiranos. Se lee en *Mateo*: "Luego los hijos son libres" (*Mt.,* 7, 25). En efecto, si en un reino cualquiera, los hijos del rey, que preside el reino, son libres, entonces, los hijos del Rey al que están sometidos todos los reinos, deben ser libres en cualquier reino. Ahora bien, los cristianos han sido hechos hijos de Dios, como está escrito en *Romanos*: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (*Rom*., 8, 16). Luego donde quiera que están, son libres y, así, no están obligados a obedecer a los poderes seculares.

2. La esclavitud ha sido introducida por el pecado, como se ha dicho antes -en la cuestión 1, artículo 1-. Ahora bien, mediante el bautismo, los hombres son limpiados del pecado. Luego son liberados de la esclavitud y, así, la conclusión es la misma que antes.

3. Un vínculo mayor absuelve de uno menor, al igual que la ley nueva libera de la observancia de la ley antigua. Ahora bien, en el bautismo, el hombre es vinculado a Dios, y esta obligación para con Dios es un vínculo mayor que aquél por el que el hombre está obligado a servir al hombre mediante la esclavitud. Luego el hombre, con el bautismo, es liberado de la esclavitud.

4. Cuando se presenta la posibilidad, cualquiera puede volver a coger lícitamente lo que se le ha arrebatado injustamente. Ahora bien, muchos príncipes seculares han invadido tiránicamente las propiedades de las tierras. Luego, cuando se concede la posibilidad de rebelarse contra ellos, no está uno obligado a obedecerles.

5. Nadie está obligado a obedecer a quien puede matar lícitamente; aún más, puede hacerlo loablemente. Ahora bien, Cicerón, en su libro *De officiis* (I, 26), alaba a aquellos que asesinaron a Julio César, aun siendo su amigo y familiar, puesto que, cual tirano, había usurpado los derechos del imperio. Luego nadie está obligado a obedecer a hombres semejantes.

EN CONTRA, se lee: "Siervos, estad sujetos a vuestros amos" (1 *Pe*., 11, 18).

Además, está escrito: "Quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios" (*Rom*., 13, 2). Ahora bien, no es lícito resistir a la disposición de Dios. Luego tampoco está permitido resistir al poder secular.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, la obediencia, en el precepto que observa, tiene en cuenta la obligación [*debitum*] de observarlo. Ahora bien, esta obligación es causada por el orden

de la prelación que tiene fuerza coactiva, no sólo temporalmente, sino también espiritualmente debido a la conciencia, como dice el Apóstol en *Romanos* (13, 1-7), en cuanto que el orden de la prelación desciende de Dios, como el propio Apóstol señala en el texto citado. Por este motivo, en cuanto que proviene de Dios, el cristiano está obligado a obedecer a estos, pero no en el caso en el que la prelación no provenga de Dios. Por otra parte, se ha dicho que la prelación puede no derivar de Dios de dos modos: o respecto al modo de adquirir la prelación, o en cuanto al uso de la prelación. En cuanto al modo de adquirir la prelación, pude suceder, a su vez, de dos maneras: o por deficiencias en la persona, puesto que puede ser indigna; o por defecto en el propio modo de la adquisición, esto es, porque la adquiere con violencia o mediante simonía, o por cualquier otro modo ilícito. Según el primer defecto, no se impide que el derecho de la prelación sea adquirido; y dado que la prelación siempre proviene de Dios según su forma (que causa la obligación de la obediencia), los súbditos están obligados a obedecer a tales superiores, aunque sean indignos.

Pero el segundo defecto impide el derecho de prelación. En efecto, quien arrebata el dominio con la violencia, no es verdaderamente erigido superior o señor; y por esto, cuando se presenta la posibilidad, uno puede rechazar y oponerse a dicho dominio, a no ser, quizá, que inmediatamente después se constituya en verdadero dueño ya sea a través del consentimiento de los súbditos o mediante la prelación de otro superior. Por otro lado, el abuso de la prelación puede suceder de dos modos: o bien porque el superior ordena una cosa contraria a aquello para lo que la prelación ha sido ordenada, como cuando ordena un acto de pecado contrario a la virtud, a pesar de que la prelación se ordena a introducirla y a conservarla. En estas circunstancias no solamente no se está obligado a obedecer, sino que también se está obligado a no obedecer, al igual que los santos mártires que soportaron la muerte por no obedecer los impíos mandatos de los tiranos. O bien porque obligan a hacer algo a lo que el orden de la prelación no se extiende, como cuando el señor exige tributos que los siervos no está obligado a dar, o cosas semejantes; y en estas circunstancias el súbdito ni está obligado a obedecer, ni está obligado a no obedecer.

RESPUESTAS

1. La prelación que se ordena a la utilidad de los súbditos no elimina la libertad de estos, por lo que no hay inconveniente en que estén sometidos a una prelación semejante quienes han sido hechos hijos de Dios por el Espíritu Santo. O se puede decir que Cristo habla de sí mismo y de sus discípulos, que ni eran de condición servil ni poseían bienes temporales, por los que estuvieran obligados a pagar tributos a sus dueños, por lo que no se sigue que todo cristianos sea partícipe de una libertad de esta índole, sino sólo quienes siguen la vida apostólica, que nada poseen en este mundo y que son ajenos a la condición servil.

2. El bautismo no borra de inmediato todas las penalidades que son consecuencia del pecado del primer padre, como la necesidad de morir, la ceguera y cosas semejantes,

pero regenera la esperanza viva de la vida en la que todos estos defectos se eliminarán y, así, alguien, inmediatamente después de ser bautizado, no es necesariamente liberado de la condición servil, aunque ésta sea una pena del pecado.

3. Un vínculo mayor libera de uno menor solamente cuando no es compatible con él, como la sombra y la verdad no pueden coexistir, por lo que, cuando vino la verdad del Evangelio, desapareció la sombra de la ley antigua. Pero el vínculo con el que uno es atado en el bautismo es compatible con el vínculo de la esclavitud y, por ello, no libera de éste.

4. Quienes toman la prelación con la violencia no son verdaderos superiores; por lo tanto, los súbditos no están obligados a obedecerles, a no ser en las circunstancias dichas.

5. Cicerón habla del caso en el que alguien arrebata el dominio para sí con violencia, sin la venia de los súbditos o, incluso, coaccionados estos a dar su consentimiento, y cuando no hay recurso a un superior, por el que puede haber un veredicto sobre el invasor, pues, en aquellas circunstancias, quien mata a un tirano para liberar a la patria es alabado y recibe un galardón.

Artículo 3: Si los religiosos profesos están obligados a obedecer a sus superiores en todo

OBJECIONES

1. Parece que cuantos han profesado obediencia están obligados absolutamente a obedecer a sus superiores, como está escrito en *Col*., 3, 20: "Hijos, obedeced a vuestros padres en todo". Ahora bien, uno está obligado a obedecer al padre espiritual más que al carnal. Luego, los hijos espirituales, principalmente los que han profesado obediencia, están obligados a obedecer en todo a los padres espirituales.

2. San Benito dice en *Regula* (68) que si el superior manda incluso lo imposible, hay que intentar lo imposible. Ahora bien, uno está más obligado a obedecer en las cosas posibles que en las imposibles. Luego, en todas las cosas posibles, quien ha profesado obediencia está obligado absolutamente a obedecer a su superior.

3. Cualquier profesión religiosa tiene principalmente tres votos sustanciales, a saber, los de castidad, pobreza y obediencia. Ahora bien, uno está obligado a observar la castidad en todos sus modos y, semejantemente, la pobreza, hasta el punto de no tener nada propio. Luego también está obligado a observar la obediencia de modo que debe obedecer absolutamente en todo.

4. El criterio o juicio sobre un superior no está en manos de un inferior. Ahora bien, si el súbdito poseyera el poder de decidir en qué debía obedecer y en qué no, estaría en su poder el hacer juicios sobre el precepto del superior. Luego el súbdito está obligado a obedecer en todo, de modo absoluto.

5. Todo cristiano está obligado a obedecer a los superiores espirituales. Por consiguiente, si cuantos profesan obediencia no estuvieran obligados a obedecer absolutamente en todo, en nada se diferenciarían los que profesan obediencia de los que no hacen profesión de ella y, así, la profesión sería inútil. Luego, ya que no es inútil, están obligados a obedecer en todo.

EN CONTRA, San Bernardo, en *De praecepto et dispensatione*, dice: "Que no me impida ninguna de estas cosas que he prometido, ni me exija nada más que lo que prometí" (*De praec.,* 5). Ahora bien, solamente son prometidas las cosas que están en la regla. Luego el súbdito no está obligado a obedecer más que en aquellas cosas que pertenecen a la regla.

Además, nadie está obligado a algo a lo que no están obligados los demás, a no ser que se obligue a ello con un voto especial. Ahora bien, los que profesan no prometen obediencia en todo, sino sólo obedecen según una u otra regla. Por tanto, no están obligados a obedecer en todo. Y este razonamiento está tomado de las palabras de San Bernardo, en el mismo libro, cuando dice: "No es poco lo sometido a la voluntad del superior a lo que debe obediencia quien profesa; pero no una obediencia absoluta, sino

concretamente según una regla, y no otra que la de San Benito". Y después añade: "Que el superior conozca la medida que le ha sido fijada por la regla y así, finalmente, que sus órdenes se rijan sólo por lo que concuerda con lo recto; y no con todo lo recto, sino sólo lo que ha establecido el mencionado Padre" (*De praec.,* 4).

SOLUCIÓN

La obediencia es de tres clases: indistinta, imperfecta (pero distinta) y perfecta.

La *obediencia indistinta* ni siquiera debe llamarse obediencia y se da cuando alguien obedece en las cosas que son opuestas a la regla de la ley divina, regla que uno debe inviolablemente observar; o también cuando obedece en aquellas cosas que se oponen a la regla que ha profesado, al menos en aquello que no está sometido a la dispensa del superior. Y nadie está obligado a esta obediencia; aún más, todos están obligados a no tenerla.

Por otra parte, la *obediencia imperfecta*, pero suficiente para la salvación de quienes profesan obediencia, es aquélla por la que se obedece en aquello que prometió observar, y no en otras cosas. De ahí que San Benito, en su *Regula*, diga: "Por lo demás, sepa el súbdito que es imperfecta la obediencia que está contenida en los límites del voto"; y quienes profesan obediencia están obligados con necesidad a esta obediencia.

Finalmente, la *obediencia perfecta* es aquélla según la cual el súbdito obedece absolutamente en todas las cosas que no son contrarias a la ley divina o a la regla que él ha profesado. De ahí que, en el mismo texto citado, San Benito diga: "La obediencia perfecta ni sabe de leyes ni se encierra en los límites de ellas, ni está contenida en las estrecheces de la profesión; con generosa voluntad es llevada a la amplitud del amor y a todo aquello que le está unido con el espontáneo vigor de un ánimo liberal y gozoso; y sin tener en cuenta medida alguna, se extiende hasta el infinito"; y nadie está obligado con el débito de la necesidad a esta obediencia, sino que sólo se está obligado por una cierta honestidad, al igual que se está obligado a buscar los mejores carismas.

No obstante, algunos se expresan de un modo distinto, diciendo que quienes profesan obediencia están obligados necesariamente a obedecer a sus prelados no sólo en aquellas cosas que pertenecen a la regla, sino también en todas las cosas que no son opuestas a la regla, ya sean indiferentes, ya se cuenten en el número de las cosas buenas, con tal de que no sean más elevadas que lo que requiere o exige la profesión de la propia Orden. Pero el Superior puede obligar a las cosas iguales o más fáciles, incluso si no están en los preceptos de la regla.

Sin embargo, la primera opinión es mucho mejor. En efecto, ya que la obligación de la obediencia está causada por el orden de la prelación, el súbdito, por el voto de obediencia, está obligado solamente a las cosas a las que ha sido ordenada la prelación. Ahora bien, en las órdenes religiosas, las prelaciones se ordenan a lo siguiente: a que el

estado de religión sea conservado según los estatutos de la regla; y, por este motivo, la obligación de la obediencia es causada sólo acerca de aquellas cosas que pertenecen a la regla. Pero hay que señalar que una cosa pertenece a la regla de dos modos: directa o indirectamente. Directamente, como aquellas cosas que están contenidas en los estatutos de la regla; por ejemplo, no comer carnes, guardar silencio y otras semejantes. Indirectamente, como aquellas cosas que pertenecen al mutuo respeto, sin las cuales el estado de religión no podría conservarse, o incluso las cosas que pertenecen a la pena de las transgresiones, aunque no se haga de ellas ninguna mención especial en la regla.

RESPUESTAS

1. El precepto del Apóstol hay que interpretarlo no de todas las cosas en términos absolutos, sino de todas las que pertenecen a la prelación del padre respecto a hijo. En efecto, como dice el Filósofo en *Ethica* (IX, 2), en unas cosas hay que obedecer más al padre; en otras, al general del ejército más que al padre; en otras, más al médico, y así de las demás.

2. San Benito habla de la obediencia perfecta, a la que deben tender por honestidad todos los que profesan obediencia; pero a ella no están obligados todos por necesidad.

3. Tanto la castidad como la pobreza son virtudes que tienen una materia determinada y un determinado acto. En cambio, la obediencia posee, como se ha dicho, una materia general. Por este motivo, si uno prometiera el voto de obediencia absolutamente en todas las cosas, habría confusión entre las profesiones religiosas, puesto que uno estaría obligado a observar lo mismo que otro; ésa es la razón por la que el voto de obediencia es fijado conforme a una determinada regla. En los otros dos votos, el caso no es semejante.

4. Aunque el súbdito no tiene que juzgar el precepto del superior, sin embargo, tiene que juzgar su propio acto, al menos en aquellas cosas en las que no está sometido al superior de acuerdo con el orden de la prelación, por lo que no es preciso que obedezca en todo; aun más, es necesario que no obedezca en ciertas cosas.

5. Quienes no han hecho voto de obediencia no están obligados a obedecer en todo a los superiores espirituales, a no ser en las cosas que pertenecen a la regla que han profesado en el bautismo: revestirse del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios, renunciando a Satanás y a todas sus pompas, y prometiendo llevar a la práctica una vida cristiana.

"Después de lo expuesto, se presenta como cosa digna de ser examinada". La razón del orden en la exposición es éste: la potencia se conoce mediante el acto; por lo tanto, hay que tratar el acto de pecado, antes que la capacidad de pecar, aunque la potencia es por naturaleza anterior al acto.

"Si recibimos de Dios la capacidad de pecar o de nosotros mismos". Parece que ha debido decir las potencias o capacidades de pecar, en plural y no en singular, puesto que existe la posibilidad de pecar con los actos de varias potencias. Pero hay que decir que ninguna potencia puede producir un acto de pecado, a no ser en cuanto que es movida por la voluntad o es la misma voluntad. Luego hay una sola potencia por la que se da primariamente el pecado: la voluntad o el libre albedrío.

"Tampoco la mala voluntad nos viene de Dios, sino de nosotros mismos o del diablo". Si se toma la voluntad como el acto de la voluntad, esto es verdad; pero no lo es si se toma la voluntad como potencia, que es el principio del acto; y por ello no se da la semejanza por la que quieren concluir acerca de la potencia.

"Sin embargo, se demuestra con muchos testimonios de los santos que la capacidad de realizar mal proviene de Dios". Parece que la prueba de Maestro no tiene validez alguna. En efecto, los testimonios que acompaña no hablan de la capacidad de pecar, sino del poder de la prelación. Pero hay que decir que en el poder de la prelación -que es una potencia habitual- está incluida también la capacidad habitual de pecar; efectivamente, los superiores pueden cometer muchos pecados a causa del poder de la prelación; pero no podrían cometerlos, si no fueran superiores.

"Por mí reinan los reyes, por mí los tiranos dominan la tierra". Cuál es la diferencia entre el rey y el tirano es evidente por lo dicho en el artículo tercero de la cuestión primera.

"Pero hay que tener en cuenta que el Apóstol en ese pasaje habla del poder secular". Parece que la solución del Maestro es insuficiente. En efecto, antes ha mostrado que también proviene de Dios el poder de hacer mal que posee el diablo; y, así, parece que si se ha de obedecer al poder a causa de que el poder proviene de Dios, hay que obedecer también al mismo diablo. Pero hay que decir que, sin lugar a duda, el testimonio del Apóstol solamente se entiende del poder de la prelación, y un poder de esta índole no lo tiene el diablo sobre los hombres, a no ser en cuanto que se unen con él como por una alianza, consintiendo con él por el pecado, hechos como siervos suyos. Pero esta alianza es ilícita; por lo tanto, no se adquiere la obligación de la obediencia, sino que dicho pacto ha de romperse, como se lee en *Isaías*: "No se mantendrá en pie vuestro pacto con el infierno" (*Is*., 28, 18). Por consiguiente, no hay necesidad de obedecer a todo poder que

proviene de Dios, sino solamente a aquél que ha sido instituido por Dios para que sea observado con la debida obediencia; y sólo el poder de la prelación es de este género.

"Desprecia con toda razón el poder, temiendo a un poder mayor". Partiendo de estas palabras, parece que hay que obedecer más a un poder mayor que a un poder menor.

OBJECIONES

1. Pero parece que esto es falso. En efecto, en algunas cosas se obedece más a uno que a otro, y en algunas otras menos: como en unas se obedece más al padre que al general del ejército, y en otras más al general del ejército que al padre, como se dice en *Ethica* (IX, 2). Luego parece que uno es al mismo tiempo mayor y menor que otro.

2. El poder del arzobispo es mayor que el poder del obispo. Ahora bien, en ciertos casos, los súbditos están obligados a obedecer a sus obispos más que a sus arzobispos. Luego no siempre hay que obedecer más a un poder mayor.

3. Los abades de los monasterios están sometidos a los obispos, a no ser que estén exentos. Por tanto, el poder del obispo es mayor que el poder del abad. Ahora bien, el monje está obligado a obedecer más al abad que al obispo. Luego no siempre hay que obedecer más a un poder mayor.

4. El poder espiritual es más alto que el secular. Luego, si hay que obedecer más a un poder mayor, el superior espiritual podrá absolver siempre del precepto del poder secular; pero esto es falso.

SOLUCIÓN

Debe decirse que el poder superior y el poder inferior pueden relacionarse de dos formas: la primera, de modo que el poder inferior provenga totalmente del superior y, entonces, toda la virtud del inferior se funda sobre la virtud del superior, y en estas circunstancias, absolutamente y en todo, hay que obedecer más al poder superior que al inferior, al igual que también en las cosas naturales la causa primera influye sobre lo causado por la causa segunda incluso más que la propia causa segunda, como se dice en el libro *De causis* (al principio). De este modo se comporta el poder de Dios respecto de todo poder creado; y también es así el poder del emperador respecto al poder del proconsul, como también es así el poder del Papa respecto a todo poder espiritual en la Iglesia, puesto que los diversos grados de las dignidades en la Iglesia están dispuestos y ordenados por el propio Papa. De ahí que su poder sea como un cierto fundamento de la Iglesia, como es claro por *Mateo* (16). De esta manera, estamos obligados en todo a obedecer al Papa más que a los obispos o a los arzobispos o el monje a su abad, sin distinción alguna.

De una segunda forma, el poder superior y el inferior pueden relacionarse de modo que los dos provengan de un poder supremo, el cual somete uno al otro en la medida en que quiere; y, entonces uno no es superior al otro más que en aquellas cosas en las que

uno está sometido al otro por el poder supremo y sólo en esas cosas hay que obedecer al superior más que al inferior. De este segundo modo se relacionan los poderes del obispo y del arzobispo, que descienden del poder papal.

RESPUESTAS

1. No es un inconveniente que el padre sea superior en la administración familiar y que el general lo sea en los asuntos bélicos; pero a quien es superior a todos, Dios, hay que obedecerle más en términos absolutos, y también a quien hace las veces de Dios [*vices Dei gerit*] de manera plena.

2. En aquellas cosas en las que hay que obedecer al obispo más que al arzobispo, el arzobispo no es superior al obispo, sino que sólo lo es en los casos determinados por el derecho, en los cuales del obispo se apela al arzobispo.

3. El monje está obligado a obedecer al abad más que al obispo en las cosas pertinentes a los estatutos de la regla; pero en aquellas cosas que pertenecen a la disciplina eclesiástica, está obligado a obedecer más al obispo, puesto que en ellas el abad está sometido al obispo.

4. Tanto el poder espiritual como el secular provienen del poder divino. Por este motivo, el poder secular está sometido al espiritual en la medida en que ha sido sometido por Dios, a saber, en las cosas referentes a la salud del alma, por lo tanto en ellas hay que obedecer al poder espiritual más que al secular. Ahora bien, en las cosas que pertenecen al bien civil, hay que obedecer al poder secular más que al espiritual, de acuerdo con aquel pasaje de *Mateo*: "Dad al César lo que es del César" (*Mt*., 22, 21), a no ser que el poder secular esté unido al poder espiritual, como en el Papa, que tiene la supremacía en los dos poderes, a saber, el espiritual y el secular, puesto que así lo dispone Aquél que es Sacerdote y Rey para siempre, según el orden de Melquisedec, Rey de reyes y Señor de señores, cuyo poder no se le arrebatará y cuyo reino no se corromperá por los siglos de los siglos. Amén.